

ERICH
FROMM

O Medo
à
Liberdade

14^a
edição

ZAHAR



EDITORES



O MEDO À LIBERDADE

14ª edição

Desde os tempos de estudante nas Universidades de Heidelberg e de Munique, Erich Fromm manteve-se fiel à grande tradição humanística da filosofia clássica alemã, a cujo patrimônio acrescentou a dimensão psicanalítica. As preocupações kantianas sobre a melhor forma de convivência social — do Kant que dizia que nada há de mais belo além do céu estrelado sobre nós e a lei moral dentro de nós — são as preocupações de Fromm, em cuja obra o traço ético é relevante — tão relevante que, sendo obra de um psicanalista, ela é, simultaneamente, obra de um crítico social e de um expoente da antropologia filosófica.

Testemunha do caos social e do totalitarismo, Erich Fromm orientou as suas atividades científicas para o estudo dos fatores que promovem o aviltamento da condição humana: o levantamento das causas psicológicas que permitem o advento de sociedades adversas ao Homem. Mas não procede, nesta análise — e este é um dos seus grandes méritos — à supervalorização dos dados psicológicos. Mostra que, se os processos mentais realizam-se no indivíduo não serão, porém, compreendidos senão a partir da investigação da cultura — da realidade social que os deflagra. Com admirável clareza, Erich Fromm promove a dissecação de todas as forças sociais e psicossociais que permitem a eclosão do totalitarismo. Procede ao mesmo tempo à análise das estruturas psicológicas do autoritarismo, cujo pressuposto é o de que o homem, não sendo intrinsecamente bom, precisa de quem o tutele: de um *Führer*. Sob essa tutela, o indivíduo passa a sentir-se livre em sentido negativo. A liberdade adquire, então, o significado de destrui-

(continua na 2ª aba)

O MEDO À LIBERDADE

OBRAS DE ERICH FROMM

Análise do Homem 12ª edição A inquietação e perplexidade do homem moderno e o sentimento de futilidade que o domina diante de suas realizações e conquistas.

Anatomia da Destrutividade Humana 2ª edição Uma exegese radical das obscuras forças que levam o ser humano a assumir a condição demoníaca de animal.

Caráter Social de uma Aldeia Um estudo sociopsicanalítico do caráter social do camponês, as interações entre suas atitudes emocionais e condições socioeconômicas.

Conceito Marxista do Homem 8ª edição Os manuscritos econômicos e filosóficos de Marx, e uma análise da filosofia marxista como um protesto contra a alienação do homem.

O Coração do Homem 6ª edição A liberdade de escolher entre o bem e o mal, entre o amor e o ódio, entre a vida e a morte, e o uso que o homem faz dessa liberdade.

A Crise da Psicanálise 2ª edição A Psicanálise e a Psicologia Social dentro da crise vertical do mundo moderno.

O Dogma de Cristo 5ª edição Problemas religiosos, psicológicos e culturais vistos sob o ângulo psicanalítico e socioeconômico.

O Espírito de Liberdade 4ª edição Uma revisão dos conceitos bíblicos à luz de sua validade ou não para o homem de hoje.

Grandeza e Limitações do Pensamento de Freud Publicado pouco antes da morte do autor, em 1980, este livro descreve as mais importantes descobertas do criador da Psicanálise e mostra, ao mesmo tempo, onde e de que forma o pensamento burguês de Freud limitou algumas dessas descobertas.

A Linguagem Esquecida 8ª edição Uma introdução ao entendimento da linguagem simbólica: sonhos, contos de fadas e mitos.

O Medo à Liberdade 14ª edição A estrutura do caráter do homem contemporâneo em seu aspecto decisivo para a crise de nossos dias: o significado da Liberdade.

Meu Encontro com Marx e Freud 7ª edição Autobiografia intelectual de Erich Fromm, onde o grande psicanalista explica os caminhos que o levaram ao encontro de Freud e Marx.

A Missão de Freud 3ª edição Profunda e lúcida análise crítica do fundador da Psicanálise.

Psicanálise da Sociedade Contemporânea 10ª edição Uma dramática evidência de que, também nas democracias do século XX, a vida constitui, em muitos aspectos, uma fuga à liberdade.

A Revolução da Esperança 4ª edição Uma tecnologia para servir a toda a humanidade, e não apenas para aumentar a riqueza e o poder de nações já ricas e poderosas.

A Sobrevivência da Humanidade 6ª edição A crise do mundo moderno vista pelo duplo prisma da Psicanálise e do Marxismo.

Ter ou Ser? 4ª edição A reconversão da Igreja e a humanização do Socialismo para solucionar as contradições angustiantes da sociedade industrial.

ERICH FROMM

O Medo à Liberdade

14ª edição

Tradução de
Octávio Alves Velho

ZAHAR EDITORES
RIO DE JANEIRO

Título original:
Escape From Freedom

Editor norte-americano:
Rinehart & Co., Nova York

Direitos reservados.
A reprodução não autorizada
desta publicação, no todo ou em parte,
constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Edições brasileiras: 1960, 1962, 1964, 1965, 1967
1968, 1970, 1972, 1974, 1977, 1978, 1980, 1981

Capa:
Érico

1983

Direitos para a língua portuguesa adquiridos por
ZAHAR EDITORES
Caixa Postal 207 ZC-00 Rio
que se reservam a propriedade desta versão

Impressão no Brasil

ÍNDICE

PRÉFÁCIO	9
CAPÍTULO I. A Liberdade — Um Problema Psicológico? . . .	13
CAPÍTULO II. O Aparecimento do Indivíduo e a Ambigüidade da Liberdade	29
CAPÍTULO III. A Liberdade na Era da Reforma	41
1. O Ambiente Medieval e o Renascimento	41
2. O Período da Reforma	59
CAPÍTULO IV. Os Dois Aspectos da Liberdade para o Homem Moderno	90
CAPÍTULO V. Mecanismos de Fuga	114
1. Autoritarismo	118
2. Destrutividade	145
3. Conformismo de Autômatos	150
CAPÍTULO VI. Psicologia do Nazismo	166
CAPÍTULO VII. Liberdade e Democracia	191
1. A Ilusão da Individualidade	191
2. A Liberdade e a Espontaneidade	204
APÊNDICE: O Caráter e o Processo Social	219

REMARKS

1. The following table shows the results of the analysis of variance for the data obtained from the experiment. The table is arranged in the form of a 2x2 factorial design, with the two factors being the type of treatment (Control and Experimental) and the type of measurement (Pre-treatment and Post-treatment). The results are given in terms of the mean values for each treatment and measurement, and the standard deviation (S.D.) for each measurement. The table also shows the results of the analysis of variance, including the F-value and the probability (P) of the results being due to chance.

Treatment	Measurement	Mean	S.D.	F-value	P
Control	Pre-treatment	1.2	0.5	1.2	0.3
	Post-treatment	1.5	0.6		
Experimental	Pre-treatment	1.8	0.7	2.5	0.1
	Post-treatment	2.2	0.8		

2. The results of the analysis of variance show that there is a significant difference between the Control and Experimental groups (F=2.5, P=0.1). This suggests that the treatment has a significant effect on the results. The results also show that there is a significant difference between the Pre-treatment and Post-treatment measurements (F=1.2, P=0.3). This suggests that the treatment has a significant effect on the results.

3. The results of the analysis of variance show that there is a significant difference between the Control and Experimental groups (F=2.5, P=0.1). This suggests that the treatment has a significant effect on the results. The results also show that there is a significant difference between the Pre-treatment and Post-treatment measurements (F=1.2, P=0.3). This suggests that the treatment has a significant effect on the results.

Se eu não for por mim mesmo, quem será por mim?
Se eu for apenas por mim, que serei eu?
Se não agora — quando?

Ditado talmúdico

Mishnah, Abot

Não te criamos celestial nem terrestre, nem mortal nem imortal, mas de modo que pudesses ser livre de acordo com tua própria vontade e para tua própria honra, para seres teu próprio criador e construtor. A ti, somente, demos crescimento e desenvolvimento, dependentes de tua própria livre vontade. Trazes em ti os germes de uma vida universal.

Pico della Mirandola

Oratio de Homini Dignitate

Nada é, pois, imutável, a não ser os direitos inerentes e inalienáveis do homem.

Thomas Jefferson

PREFÁCIO

ESTE LIVRO faz parte de um estudo amplo concernente à estrutura do caráter do homem moderno e aos problemas da interação de fatores psicológicos e sociológicos em que venho trabalhando há vários anos e cuja conclusão demandará muito mais tempo. Os eventos políticos da atualidade* e os riscos nestes implícitos para as conquistas máximas da cultura moderna — a individualidade e a originalidade da personalidade — fizeram-me interromper o estudo mais lato e concentrar-me em um aspecto dele que é decisivo para a crise cultural e social de nossos dias: o significado da liberdade para o homem moderno. Minha tarefa neste livro seria facilitada se pudesse citar para o leitor o estudo completo da estrutura de caráter do homem de nossa cultura, posto que o significado da liberdade só pode ser entendido partindo de uma análise total dessa estrutura. Nas condições em que se encontram as coisas, porém, tive de reportar-me, repetidas vezes, a certos conceitos e conclusões sem descer a maiores minúcias, como o faria se dispusesse de maior campo de ação. Acho, entretanto, que o psicólogo deve apresentar aquilo de que dispõe como contribuição para o entendimento da crise atual sem demora, muito embora tenha de sacrificar seu desejo de ser completo.

Assinalar o sentido das considerações psicológicas face ao cenário presente não subentende, a meu ver, uma superestimação da Psicologia. A entidade básica do processo social é o indivíduo, com seus desejos e receios, suas paixões e sua razão, suas inclinações para o bem e para o mal. Para perce-

* N. do T. — O leitor deve ter bem em mente que a edição original deste livro é de 1941, em plena Segunda Guerra Mundial.

ber a dinâmica do processo social cumpre-nos compreender a dos processos psicológicos que atuam no íntimo do indivíduo, tal como para entender a este é mister apreciá-lo à luz da cultura que o molda. A tese deste livro é que o homem moderno, emancipado dos grilhões da sociedade pré-individualista que simultaneamente lhe davam segurança e o cerceavam, não alcançou a liberdade na acepção positiva de realização do seu eu individual: isto é, a manifestação de suas potencialidades intelectuais, emocionais e sensoriais. A liberdade, não obstante haver-lhe proporcionado independência e racionalidade, fez com que ele ficasse sozinho e, por conseguinte, angustiado e impotente. Este isolamento é intolerável e as alternativas com que ele defronta são, seja a de escapar do peso dessa liberdade para novas dependências e para a submissão, seja progredir para a realização plena da liberdade positiva que se baseia na originalidade e individualidade do homem. Embora este livro seja antes um diagnóstico do que um prognóstico — uma análise mais bem que uma solução —, seus resultados são aplicáveis a nosso modo de agir. Isso porque a compreensão das razões para a fuga totalitária da liberdade é uma premissa para qualquer ação que vise à vitória sobre as forças totalitárias.

Abstenho-me do prazer que teria em agradecer a todos os amigos, colegas e alunos a que sou devedor por seus estímulos e críticas construtivas de minhas idéias próprias. O leitor encontrará nas notas de pé de página referência aos autores a quem mais devo as idéias expressas neste livro. Não obstante, desejo manifestar particularmente minha gratidão aos que contribuíram diretamente para a elaboração do presente volume. Em primeiro lugar, quero agradecer à Senhorita Elizabeth Brown, que foi uma auxiliar inestimável com suas sugestões e críticas. Outrossim, meus agradecimentos se destinam ao Sr. T. Woodhouse por sua grande ajuda na redação do manuscrito e ao Dr. A. Seiman por sua colaboração nos problemas filosóficos abordados no livro.

Desejo agradecer aos seguintes editores pelo privilégio de utilizar trechos extensos de publicações suas: Junta de Educação cristã ("Board of Christian Education"), de Filadélfia, excertos de Institutes of the Christian Religion, por João Calvino, traduzido por John Allen; os Estudos de Colúmbia Sobre História, Economia e Direito Público (Universidade de Colúmbia), de Nova York, excertos de Social Reform and the

Reformation, por Jacob S. Schapiro; Wm. B. Erdmans Publishing Co., de Grand Rapids, Estado de Michigan, excertos de The Bondage of the Will, por Martinho Lutero, tradução de Henry Cole; Harcourt, Brace and Company, de Nova York, excertos de Religion and the Rise of Capitalism, por R. H. Tawney; Houghton Mifflin Company, de Boston, excertos de Mein Kampf, por Adolf Hitler; a Macmillan Company, de Nova York, excertos de The Civilization of the Renaissance in Italy, por Jacob Burckhardt.

E. F.

CAPÍTULO I

A Liberdade — Um Problema Psicológico?

A HISTÓRIA moderna da Europa e da América gira em torno do esforço para livrar o homem das peias políticas, econômicas e espirituais que o têm mantido acorrentado. As batalhas pela liberdade foram sustentadas pelos oprimidos, pelos que queriam novas liberdades, contra os que tinham privilégios a defender. Enquanto uma classe lutava por se libertar da dominação, ela própria acreditava estar lutando pela liberdade humana e, assim, era capaz de apelar para um ideal — o anseio de liberdade que existe arraigado em todos os oprimidos. Na longa e praticamente contínua batalha pela liberdade, contudo, as classes que lutavam contra a opressão em determinada fase, uma vez obtida a vitória, enfileiravam-se ao lado dos inimigos da liberdade para defender novos privilégios.

A despeito de muitos reveses, a liberdade ganhou vários combates. Muitos morreram neles, convictos de que morrer na peleja contra a opressão era melhor do que viver sem liberdade. Uma tal morte foi a afirmação máxima de sua individualidade. A História, parecia, estava demonstrando ser possível ao homem governar a si mesmo, tomar decisões por si mesmo e pensar e sentir conforme ele mesmo desejava. Aparentemente, a plena realização das potencialidades do homem era a meta de que se aproximava rapidamente a evolução social. Os princípios de liberalismo econômico, democracia política, autonomia religiosa e individualismo na vida privada deram vazão aos anseios de liberdade e, ao mesmo tempo, a impressão de levar a humanidade para mais perto de sua rea-

lização. Um após outro foram sendo cortados os vínculos que o prendiam. O homem desbancara o domínio da Natureza e tornara-se senhor dela; desbancara também o domínio da Igreja e do Estado absoluto. A abolição de domínio externo parecia ser não apenas uma condição necessária como também suficiente para alcançar a meta cobiçada: a liberdade do indivíduo.

A Guerra Mundial foi encarada por muitos como a derradeira luta, sendo sua conclusão a vitória definitiva da liberdade. As democracias existentes pareceram fortalecidas, e outras, novas, substituíram velhas monarquias. Somente poucos anos passaram-se, porém, para surgirem novos sistemas que negavam tudo em que os homens criam e que tinham conquistado após séculos de porfia. Pois a essência destes novos sistemas, que de fato assumiram o controle de toda a vida social e pessoal do homem, era a submissão de todos, salvo um punhado, a uma autoridade sobre a qual não podia existir restrição alguma.

A princípio, muitos se consolaram com a idéia de que a vitória do sistema autoritário devia-se à loucura de uns poucos indivíduos e que esta provocaria o colapso deles no seu devido tempo. Outros, presunçosamente, achavam que o povo italiano, ou o alemão, carecia de um período suficientemente longo de treinamento democrático, e que, portanto, era possível aguardar calmamente que ele atingisse a maturidade política das democracias ocidentais. Outra ilusão comum, quiçá a mais perigosa de todas, foi a de que homens como Hitler haviam alcançado o poder sobre a vasta aparelhagem do Estado unicamente por meio de astúcia e manha, que eles e seus satélites governavam exclusivamente graças à força bruta, que a população inteira era apenas o objeto involuntário da traição e do terror.

Nos anos que desde então se escoaram, tornou-se evidente a falsidade desses argumentos. Fomos compelidos a reconhecer que milhões de alemães estavam ansiosos por abrir mão de sua liberdade do mesmo modo que seus pais o haviam estado por lutar por ela; que, em vez de desejarem a liberdade, eles buscavam meios de fugir dela; que outros milhões eram indiferentes e não julgavam valer a pena lutar e morrer em defesa da liberdade. Reconhecemos, outrossim, que a crise da democracia não é um problema peculiar à Itália ou à Alemanha,

mas algo com que defronta todo Estado moderno. Tampouco importa quais os símbolos escolhidos pelos inimigos da liberdade humana: a liberdade não se vê menos ameaçada quando é atacada em nome do antifascismo do que no do fascismo indistigado.¹ Esta verdade foi tão convincentemente formulada por John Dewey que recorro a suas palavras: "A ameaça mais grave à nossa democracia não é a existência de Estados totalitários estrangeiros: é a existência, em nossas atitudes pessoais e em nossas instituições, das condições em que países estrangeiros asseguraram a vitória da autoridade externa, disciplina, uniformidade e dependência do chefe. O campo de batalha, por isso, também se acha aqui — dentro de nós mesmos e de nossas instituições."²

Se quisermos combater o racismo, é mister que o compreendamos; desejos preconcebidos em nada nos auxiliarão. E declamar fórmulas otimistas mostrar-se-á tão inadequado e inútil quanto o ritual de uma dança indiana implorando chuvas.

Além do problema das condições econômicas e sociais que deram origem ao fascismo há um problema humano que cumpre ser entendido. É finalidade deste livro analisar os fatores dinâmicos da estrutura do caráter do homem moderno que o levaram a querer desistir da liberdade nos países fascistas e que predominam de forma tão generalizada entre milhões de nossa própria gente.

São estas as perguntas principais que se impõem quando contemplamos o aspecto humano da liberdade, a ânsia da submissão e a sede de poder: que é a liberdade como experiência humana? É o desejo de liberdade algo inerente à natureza humana? É uma experiência idêntica independente do tipo de cultura em que a pessoa vive, ou difere de acordo com o grau de individualismo atingido em uma determinada sociedade? É a liberdade apenas a ausência de pressão externa ou é também a *presença* de algo — e, em caso afirmativo, de quê? Quais são os fatores sociais e econômicos da sociedade que contribuem para o anelo por liberdade? Pode a liberdade tornar-

¹ Emprego o nome fascismo ou autoritarismo para indicar um sistema ditatorial do tipo alemão ou italiano. Quando me refiro em particular ao sistema alemão, chamo-o de nazismo.

² John Dewey, *Freedom and Culture*, Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1939.

-se um fardo por demais pesado para o homem suportar, algo de que ele procure escapar? Por quê, então, a liberdade é para muitos um objetivo cobiçado e para outros uma ameaça?

Não haverá, igualmente, além de um desejo inato de liberdade, uma aspiração instintiva à submissão? Se não há, como podemos explicar a atração que muitos encontram hoje na submissão a um chefe? A submissão é sempre a uma autoridade manifesta ou há também submissão a autoridades interiorizadas, como o dever ou a consciência, a compulsões interiores ou a autoridades anônimas, como a opinião pública? Haverá uma satisfação recôndita em submeter-se, e, neste caso, qual é a sua essência?

O que é que cria no homem uma sede de poder insaciável? Será o vigor de sua energia vital, ou será uma debilidade e incapacidade fundamental para experimentar a vida espontânea e amorosamente? Quais são as condições psicológicas que constituem a força desses anelos? Quais são as condições sociais em que, por sua vez, essas condições psicológicas se alicerçam?

A análise do aspecto humano da liberdade e das forças autoritárias obriga-nos a encarar um problema geral, qual seja o do papel que os fatores psicológicos desempenham como forças ativas no processo social — e isto, eventualmente, leva ao problema da interação dos fatores psicológicos, econômicos e ideológicos no processo social. Qualquer tentativa compele-nos a reconhecer o papel dos fatores psicológicos. Isso porque estamos lidando, aqui, com um sistema político que, em última análise, não apela para forças diabólicas do homem, que julgávamos inexistentes, ou, na pior hipótese, de há muito mortas. A imagem familiar do homem nos últimos séculos era a de um ser racional cujas ações eram determinadas por seu interesse próprio e pela capacidade para agir em conformidade com este. Mesmo autores como Hobbes, que identificou a ânsia de poder e a hostilidade como forças propulsoras do homem, explicaram a existência delas como decorrência lógica do interesse próprio: já que os homens são iguais, e como tais têm o mesmo desejo de felicidade, e que não há riquezas suficientes para satisfazer a todos no mesmo grau, eles necessariamente se combatem uns aos outros e querem poder para assegurar-lhes a continuidade de suas posses atuais. A imagem de Hobbes, contudo, ficou fora de moda. Quanto maior foi o sucesso da classe média em demolir o poderio dos antigos go-

vernantes políticos ou religiosos, bem como dos homens em dominar a Natureza, pelo que milhões de homens se tornaram economicamente independentes, tanto mais que se passou a acreditar em um mundo racional e no homem como um ser essencialmente racional. As forças obscuras e diabólicas da natureza humana foram relegadas para a Idade Média e para períodos históricos ainda mais remotos, e foram explicadas pela falta de conhecimentos ou pelas tramas astutas de reis e sacerdotes cavilosos.

A gente voltava os olhos para esses períodos como se poderia fazer com um vulcão que desde longo tempo deixou de constituir uma ameaça. Sentia-se segurança e confiança em que as realizações da democracia moderna tinham exterminado todas as forças sinistras; o mundo parecia brilhante e seguro, como as ruas bem iluminadas de uma cidade moderna. Supunha-se que as guerras fossem as derradeiras relíquias dos tempos antigos e que precisava apenas de mais uma para pôr fim à Guerra; as crises econômicas eram consideradas meros acidentes, muito embora continuassem a ocorrer com certa regularidade.

Quando o fascismo subiu ao poder, a maioria das pessoas estava despreparada, tanto teórica quanto praticamente. Elas não foram capazes de crer que o homem pudesse exibir aquelas propensões para o mal, aquela ânsia de poder, aquele desprezo pelos direitos dos fracos ou aquele anelo de submissão. Só uns poucos haviam-se dado conta do ribombo do vulcão que precedeu a erupção. Nietzsche havia perturbado o otimismo enfatuado do século XIX; o mesmo fez Marx, de maneira diferente. Outro alerta viera, um tanto mais tarde, de Freud. Com efeito, ele e a maioria de seus discípulos só tinham uma noção bastante ingênua do que se passa na sociedade e a maior parte de suas aplicações da Psicologia a problemas sociais foram explicações ilusórias; todavia, ao dedicar seu interesse aos fenômenos dos distúrbios emocionais e mentais do indivíduo, ele conduziu-nos até o topo do vulcão e fez-nos olhar para dentro da cratera fervente.

Freud foi mais além de qualquer outro predecessor no atentar para a observação e análise das forças irracionais e inconscientes que determinam certas partes do comportamento humano. Ele e seus seguidores da Psicologia moderna não só desvendaram o setor irracional e inconsciente da natureza

humana, cuja existência tinha sido negligenciada pelo racionalismo moderno; ele também mostrou que esses fenômenos irracionais obedeciam a certas leis, podendo ser, por conseguinte, entendidos racionalmente. Ensinou-nos a compreender a linguagem dos sonhos e os sintomas somáticos, assim como as irracionalidades do comportamento humano. Descobriu que estas irracionalidades, tanto quanto toda a estrutura do caráter de um indivíduo, eram reações às influências exercidas pelo mundo exterior e particularmente às ocorridas durante a primeira infância.

Sem embargo Freud estava tão imbuído do espírito de sua cultura que não pôde ultrapassar certos limites para esta fixados. Estes limites mesmos tornaram-se limitações à sua compreensão do indivíduo doente; impediram-no de compreender o indivíduo normal e os fenômenos irracionais que agem na vida social.

Visto que este livro ressalta o papel dos fatores psicológicos no conjunto do processo social e visto que esta análise se baseia em alguns dos descobrimentos fundamentais de Freud — particularmente os referentes à atuação das forças inconscientes no caráter do homem e à dependência em que elas se acham de influências externas —, penso que será útil ao leitor conhecer desde logo alguns dos princípios gerais de nossa maneira de encarar tais assuntos, bem como as principais diferenças entre elas e as concepções freudianas clássicas.³

Freud aceitou a crença tradicional em uma dicotomia básica entre homem e sociedade, tanto quanto a doutrina tradicional da maldade da natureza humana. O homem, para ele,

³ Um modo de encarar psicanalítico que, embora baseado nas conquistas fundamentais da teoria de Freud, difere deste em muitos aspectos importantes, pode ser encontrado em Karen Horney, *Novos Rumos na Psicanálise*. (N. do T. — Ver trad. de José Severo de C. Pereira, Rio: Ed. Civilização Brasileira, 1959) e em Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern "Psychiatry"*, 1940, Vol. 3. N.º 1. Se bem que os dois autores diverjam sob muitos pontos de vista, a opinião aqui apresentada tem bastante coisa em comum com as de ambos. (N. do T. — Sugerimos também a leitura das outras obras de Karen Horney, publicadas pela editora citada, em português, em 1959: *Nossos Conflitos Interiores*, *A Personalidade Neurótica de Nosso Tempo* e *Conheça-se a Si Mesmo (Auto-Análise)*, todas da minha tradução, e mais *Neurose e Desenvolvimento Humano*, em trad. de José Severo de C. Pereira.)

é fundamentalmente anti-social. A sociedade tem de domesticá-lo, permitindo-lhe certa satisfação direta de impulsos biológicos — e, portanto, inextirpáveis; geralmente, porém, a sociedade precisa apurar e sagazmente refrear os impulsos básicos do homem. Em consequência desta supressão de impulsos naturais pela sociedade, algo de miraculoso se dá: as tendências suprimidas convertem-se em anseios valorizados culturalmente e, assim, tornam-se a base humana da cultura. Freud escolheu o nome "sublimação" para esta estranha transformação da supressão em comportamento civilizado. Se a intensidade da supressão for superior à capacidade de sublimação, os indivíduos ficam neuróticos e é necessário admitir uma diminuição de supressão. De um modo geral, todavia, há uma relação inversa entre a satisfação dos anseios humanos e a cultura: quanto maior a supressão, maior a cultura (e maior o risco de distúrbios neuróticos). A relação entre o indivíduo e a sociedade, na teoria de Freud, é essencialmente estática: o indivíduo permanece praticamente imutável, só se transformando na medida em que a sociedade exerce maior pressão sobre seus impulsos naturais (e assim impõe maior sublimação) ou permite maior satisfação (e assim sacrifica a cultura).

Como os chamados instintos básicos do homem, aceitos por psicólogos que o precederam, a concepção de Freud sobre a natureza humana era essencialmente um reflexo dos impulsos mais importantes que podem ser encontrados no homem moderno. Para ele, o indivíduo de sua cultura representava "o homem", e as paixões e ansiedades que caracterizam o homem da sociedade moderna eram consideradas como forças eternas arraigadas na constituição biológica do homem.

Malgrado pudéssemos citar muitos esclarecimentos a respeito (como, por exemplo, a base social da hostilidade predominante hoje no homem moderno, o complexo de Édipo, o chamado complexo de castração das mulheres), só quero dar mais um que é particularmente relevante por ser atinente à concepção total do homem como ser social. Freud sempre considera o indivíduo em suas relações com outros; essas relações, contudo, como Freud as vê, são similares às relações econômicas que caracterizam o indivíduo na sociedade capitalista. Cada pessoa trabalha para si, individualisticamente, por seu próprio risco e não primordialmente em cooperação com outras. Ela, porém, não é um Robinson Crusoe: precisa das outras, como fregueses, como empregados ou como empregado-

res. Ela tem de comprar e vender, dar e receber. O mercado, quer de bens ou de mão-de-obra, regula estas relações. Assim, o indivíduo, inicialmente sozinho e auto-suficiente, entra em relações econômicas com outros como meio para atingir um fim: vender e comprar. A concepção freudiana das relações humanas é essencialmente a mesma: o indivíduo aparece completamente aparelhado com impulsos que lhe são dados biologicamente, que precisam ser satisfeitos. A fim de satisfazê-los, o indivíduo entra em relação com outros "objetos". Os outros indivíduos, pois, são sempre um meio para alcançar o fim do interessado, a satisfação de anseios que se originam no indivíduo antes dele entrar em contato com outros. O campo das relações humanas, na aceção de Freud, é análogo ao mercado — é um intercâmbio de satisfação de necessidades recebidas biologicamente em que a relação com outro indivíduo é sempre um meio para atingir um fim, nunca um fim por si mesma.

Contrariando o ponto de vista de Freud, a análise apresentada neste livro baseia-se na suposição de que o problema crucial da Psicologia é o do tipo específico de relacionamento do indivíduo com o mundo e não o da satisfação ou frustração desta ou daquela necessidade instintiva *per se*; ademais, na suposição de que a relação entre homem e sociedade não é estática. Não é como se tivéramos, de um lado, um indivíduo aparelhado pela Natureza com certos impulsos, e, de outro, a sociedade como algo à parte dele, satisfazendo ou frustrando essas propensões inatas. Embora haja certas necessidades — como fome, sede e satisfação sexual — comuns a todo homem, os impulsos que contribuem para as diferenças de caráter dos homens, como amor e ódio, a sede de poder e o anseio de submissão, fruição do prazer sensual e o medo deste, são todos produtos do processo social. As mais belas, assim como as mais feias inclinações do homem, não são parte de uma natureza humana fixa e recebida biologicamente, mas provêm do processo social que forma o homem. Por outras palavras, a sociedade não tem somente uma função supressora — conquanto também a tenha —, mas igualmente uma função criadora. A natureza do homem, suas paixões e ansiedades são um produto cultural; de fato, o homem mesmo é a mais importante criação e realização da continuidade do esforço humano, a cujo registro damos o nome de História.

É justamente missão da Psicologia Social compreender este processo da criação do homem na História. Por que certas

mudanças definitivas no caráter do homem têm lugar de uma época histórica para outra? Por que o espírito do Renascimento é diferente do da Idade Média? Por que a estrutura do caráter do homem no capitalismo monopolista diverge do observado no século XIX? A Psicologia Social tem de explicar por que novas capacidades e novas paixões, boas ou más, passam a existir. Verificamos assim, por exemplo, que desde o Renascimento até nossos dias os homens têm ardido de ambição de fama, apesar deste anelo, que hoje parece tão natural, pouco se evidenciar no homem da sociedade medieval.⁴ No mesmo período, os homens desenvolveram uma apreciação da beleza natural que antes não possuíam.⁵ Ainda mais, nos países do Norte da Europa, a partir do século XVI, o homem desenvolveu um desejo insaciável e obsessivo de trabalhar que faltara ao homem livre antes daquela época.

O homem, porém, não é apenas feito pela História — é ele quem faz esta. A resolução desta aparente contradição constitui o campo da Psicologia Social.⁶ É sua missão mostrar não somente como as paixões, desejos e ansiedades modificam-se e desenvolvem-se como um resultado do processo social, mas também como as energias humanas, assim moldadas em formas específicas, por sua vez convertem-se em *forças produtivas, moldando o processo social*. Assim, por exemplo, a ânsia de fama e sucesso e o ímpeto de trabalhar são forças sem as quais não teria podido formar-se o capitalismo moderno; sem estas e várias outras forças humanas, teria faltado ao homem o ímpeto para agir de acordo com as exigências sociais e econômicas do moderno sistema comercial e industrial.

Decorre daí que o ponto de vista apresentado neste livro difere do de Freud visto discordar terminantemente de sua interpretação da História como sendo a resultante de forças psicológicas que por si mesmas não são socialmente condicionadas. Discorda da mesma forma das teorias que desprezam o papel do fator humano como um dos elementos dinâmicos do pro-

⁴ Cf. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Nova York: The Macmillan Company, 1921, pp. 139 e ss.

⁵ *Op. cit.*, pp. 299 e ss.

⁶ Cf. as contribuições dos sociólogos J. Dollard e H. D. Lasswell, dos antropólogos R. Benedict, J. Mallowell, R. Linton, M. Mead, E. Sapir e a aplicação por A. Kardiner de conceitos psicanalíticos à Antropologia.

cesso social. Esta crítica não se dirige apenas contra teorias sociológicas que explicitamente pretendem eliminar os problemas psicológicos da Sociologia (como as de Durkheim e sua escola), mas também contra as mais ou menos matizadas pela Psicologia Behaviorista. É comum a todas essas teorias a admissão de que a natureza humana não possui um dinamismo próprio e de que as mudanças psicológicas devem ser entendidas em função do desenvolvimento de novos "hábitos" como uma adaptação a novos padrões culturais. Estas teorias, malgrado falem do fator psicológico, ao mesmo tempo reduzem-no a mera sombra dos padrões culturais. Só uma Psicologia pode ir além de louvores fingidos ao fator humano. Conquanto não haja uma natureza humana imutável, não podemos encarar esta como sendo infinitamente maleável e apta a ajustar-se a qualquer espécie de condições sem formar um dinamismo psicológico próprio. A natureza humana, embora sendo o produto da evolução histórica, tem certos mecanismos e leis inerentes, que compete à Psicologia descobrir.

A esta altura, parece necessário, para melhor compreensão do que ficou dito e do que virá a seguir, discutir a noção de "adaptação". Esta discussão oferece, simultaneamente, uma elucidação do que compreendemos por mecanismos e leis psicológicos.

Parece-nos útil distinguir entre adaptação * "estática" e "dinâmica". Por adaptação estática referimo-nos a uma adaptação a padrões que não alteram o conjunto da estrutura do caráter, implicando apenas a adoção de um novo hábito. Exemplo deste tipo de adaptação é a mudança do hábito de comer dos chineses para o hábito ocidental de utilização de garfo e faca. Um chinês que venha para os Estados Unidos se adaptará a este novo padrão, porém essa adaptação, em si mesma, pouco efeito terá na personalidade dele: ela não desperta novos impulsos ou traços de caráter.

Por adaptação dinâmica indicamos o tipo de adaptação que ocorre quando, por exemplo, um rapaz se submete às or-

* N, do T. — Respeitamos a nomenclatura do autor. Cumpre lembrar, sem embargo, que a maioria dos autores modernos dá o nome de "ajustamento" a tais fenômenos, reservando "adaptação" para os processos biológicos.

dens do pai rigoroso e ameaçador — por ter medo demais dele para agir de outra maneira — e torna-se um “bom” rapaz. Enquanto ele se adapta às necessidades da situação, algo acontece em seu íntimo. Ele pode criar uma hostilidade intensa contra o pai, que reprime, pois seria por demais perigoso expressá-la ou sequer dar-se conta dela. Esta hostilidade reprimida, contudo, embora não-manifesta, é um fator dinâmico de sua estrutura de caráter. Ela pode gerar uma nova ansiedade e, assim, levar a uma submissão ainda mais profunda; pode instilar uma rebeldia vaga, não dirigida contra alguém em particular, mas mais bem contra a vida em geral. Se bem que aqui, também, como no primeiro caso, um indivíduo se adapte a certas condições externas, este tipo de adaptação forma algo novo dentro dele, despertando novos impulsos e novas ansiedades. Toda neurose é um exemplo desta adaptação dinâmica; ela é, essencialmente, um ajustamento a condições externas (particularmente da primeira infância) que sejam por si mesmas irracionais e, falando de modo geral, desfavoráveis ao crescimento e ao desenvolvimento da criança. Analogamente, os fenômenos sócio-psicológicos que são comparáveis aos fenômenos neuróticos (será discutido mais tarde por que eles não devem ser chamados de neuróticos), como a presença de fortes impulsos destrutivos ou sádicos em grupos sociais, oferecem um exemplo de adaptação dinâmica a condições sociais que são irracionais e prejudiciais ao desenvolvimento dos homens.

Além da questão de qual o tipo de adaptação que ocorre, outras questões devem ser respondidas: o que obriga o homem a adaptar-se a quase toda situação que se possa conceber na vida, e quais são os limites de sua adaptabilidade?

Ao responder a estas perguntas, o primeiro fenômeno que temos de examinar é o fato de haver certos setores da natureza do homem que são mais flexíveis e adaptáveis do que outros. Os anelos e traços de caráter em que cada homem difere dos demais revelam uma grande dose de elasticidade e maleabilidade: amor, destrutividade, sadismo, a tendência à submissão, a sede de poder, o alheamento, o desejo de auto-engrandecimento, a paixão de poupança, a fruição do prazer sexual e o temor à sensualidade. Estes e muitos outros anelos e medos que se encontram nos homens formam-se como uma reação ante certas situações da vida. Eles não são especialmente flexíveis, pois uma vez que se tenham tornado parte

do caráter de uma pessoa, não desaparecem nem se convertem em outro impulso com facilidade. Contudo, são flexíveis no sentido de que os indivíduos, particularmente em sua infância, criam uma ou outra necessidade de acordo com o conjunto das condições em que vivem. Nenhuma dessas necessidades é fixa e rígida, como se fora um parte inata da natureza humana que em quaisquer circunstâncias aparece e tem de ser satisfeita.

Contrastando com essas necessidades há outras que são parte indispensável da natureza humana e carecem imperiosamente de ser atendidas, ou sejam, as necessidades radicadas na organização fisiológica do homem, como a fome, a sede, a necessidade de sono, e assim por diante. Para cada uma destas existe um certo limiar além do qual a ausência de satisfação é insuportável, e, quando este é ultrapassado, a tendência para satisfazer a necessidade assume a característica de um impulso onipotente. Todas essas necessidades fisiologicamente condicionadas podem ser resumidas na idéia de uma necessidade de conservação individual: esta faz parte da natureza humana e exige satisfação em quaisquer circunstâncias, formando, por conseguinte, a motivação primária do comportamento humano.

Simplificando, podemos dizer: o homem tem de comer, beber, dormir, proteger-se contra os inimigos etc. A fim de fazer tudo isso, ele tem de trabalhar e produzir. O "trabalho", todavia, não é nada de geral ou abstrato: é sempre trabalho concreto, isto é, um tipo determinado de trabalho em um determinado tipo de sistema econômico. Uma pessoa pode trabalhar como escravo em um sistema feudal, como camponês em um *pueblo* indiano, como negociante independente em uma sociedade capitalista, como vendedor em uma moderna loja de departamentos, como operário em uma esteira rolante de uma grande fábrica. Estas espécies diferentes de trabalho exigem traços de personalidade inteiramente diferentes e contribuem para o estabelecimento de tipos diferentes de relacionamentos com as demais pessoas. Quando o homem nasce, o cenário está montado para ele. Ele tem de comer e de beber, e portanto tem de trabalhar — e isto significa que tem de trabalhar nas condições particulares e segundo as formas que lhe são impostas pela espécie de sociedade em que nasceu. Ambos os fatores — sua necessidade de viver e o sistema social — em princípio não podem ser modificados por ele como indivi-

duo, e são os fatores que determinam o desenvolvimento dos outros traços que revelam maior plasticidade.

Assim, o estilo de vida, tal como é demarcado para o indivíduo pela peculiaridade de um sistema econômico, torna-se o fator primordial na determinação de toda a estrutura de seu caráter, porquanto a necessidade imperiosa de conservação individual força-o a aceitar as condições em que tem de viver. Isto não quer dizer que não possa tentar, junto com outros, efetuar certas mudanças econômicas e políticas; porém, basicamente, sua personalidade é moldada pelo estilo de vida particular, o qual já defrontou quando criança no seio da família, que representa todos os aspectos típicos de uma determinada sociedade ou classe.⁷

As necessidades condicionadas fisiologicamente não são a única parte imperativa da natureza humana. Há outra parte, igualmente irresistível, que não se acha enraizada em processos corporais, mas na própria essência do estilo e prática da vida humana: a necessidade de relacionar-se com o mundo exterior a si próprio, a necessidade de evitar a solidão. Sentir-se completamente sozinho e isolado conduz à desintegração mental, tal e qual a fome física conduz à morte. Este relacionamento com outros não quer dizer contato físico. Um indivíduo pode ficar só, na aceção material, por muitos anos, e sem embargo estar relacionado com idéias, valores, ou pelo menos padrões sociais que lhe dão um sentimento de comunhão e de "relacionamento".* Por outro lado, ele pode viver

⁷ Desejo alertar o leitor contra uma confusão que geralmente ocorre com relação a este problema. A estrutura econômica de uma sociedade, ao determinar o estilo de vida do indivíduo, age como uma condição para a formação da personalidade. Estas condições econômicas são inteiramente diferentes dos motivos econômicos subjetivos, como o desejo de riqueza material, que foi olhado por muitos autores, desde o Renascimento até certos escritos marxistas que não entenderam os conceitos básicos de Marx, como motivo dominante do comportamento humano. Na verdade, o desejo que a todos absorve de riqueza material é uma necessidade peculiar somente a certas culturas, e condições econômicas diferentes podem criar traços de personalidade que repelem a riqueza material ou lhe são indiferentes. Examinei este problema em minúcia em "Ueber Method und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Hirschfeld, Leipzig, 1932, Vol. I, pp. 28 e ss.

* N. do T. — No original: *belonging*, isto é, sensação de "pertencer a".

entre gente e no entanto estar possuído de um sentimento de isolamento absoluto, de que pode resultar, uma vez transposto certo limite, o estado de insanidade exibido nos distúrbios esquizofrênicos. Esta falta de relacionamento com valores, símbolos e padrões pode ser chamada de solidão moral; ela é tão intolerável quanto a solidão física, ou melhor, a solidão física somente se torna intolerável quando implica também solidão moral. O relacionamento espiritual com o mundo pode assumir muitas formas; o monge, que em sua cela crê em Deus, e o prisioneiro político, que em reclusão solitária se sente unido aos correligionários, não estão moralmente sós. Tampouco o está o cavalheiro inglês que enverga seu traje a rigor no mais exótico ambiente, ou o pequeno burguês que, apesar de isolado completamente de seus semelhantes, sente-se unido à sua pátria ou aos símbolos desta. O tipo de relacionamento com o mundo pode ser nobre ou fútil, mas mesmo estar relacionado com o mais abjeto tipo de padrão é imensamente preferível a estar sozinho. A religião e o nacionalismo, assim como qualquer costume e qualquer crença por mais absurdos e degradantes que sejam, desde que liguem o indivíduo a outros, são refúgios contra aquilo que o homem mais teme: o isolamento.

A necessidade compulsiva de evitar o isolamento moral foi vividamente descrita por Balzac nesta passagem de *O Sofrimento do Inventor*:

“Aprende uma coisa, porém, grava-a em tua mente que ainda é tão maleável: o homem tem horror à solidão. E de todas as espécies de solidão, a mais terrível é a solidão moral. Os primeiros eremitas viviam com Deus, habitavam o mundo mais povoado, que é o dos espíritos. A primeira idéia do homem, seja ele um leproso ou um prisioneiro, um pecador ou um inválido, é a de ter um companheiro de sorte. Para satisfazer este impulso, que é a própria vida, ele devota todo seu vigor, todo seu poder, à energia de sua vida inteira. Teria Satanás arranjado companheiros não fosse este anelo irresistível? Sobre este tema poder-se-ia escrever toda uma epopéia, que seria um prólogo ao *Paraíso Perdido* porque este nada mais é que a apologia da rebelião.”

Qualquer tentativa para responder à questão de por que o medo ao isolamento é tão poderoso no homem conduzir-nos-ia para bem longe do itinerário que estamos seguindo neste livro.

Entretanto, visando a não dar ao leitor a impressão de que a necessidade de sentir-se unido aos demais possui algum atributo misterioso, convém que eu indique em que direção penso que se encontra a resposta.

Um elemento importante é o fato de os homens não poderem viver sem certa espécie de cooperação com outros. Em qualquer tipo de cultura que se possa imaginar, o homem tem de cooperar com outros se quiser sobreviver, quer para se defender contra inimigos ou contra perigos da Natureza, quer para poder trabalhar e produzir. Mesmo Robinson Crusoe estava acompanhado de seu Sexta-Feira; sem este, ele provavelmente não só teria enlouquecido como também teria de fato morrido. Toda pessoa sente muito drasticamente esta necessidade de ajuda dos outros quando é criança; devido à inabilidade real da criança para cuidar de si mesma no que toca a funções de importância geral, a comunicação com outros é para ela uma questão de vida ou morte. A possibilidade de ser deixada sozinha é forçosamente a mais séria ameaça a toda a existência da criança.

Há outro elemento, todavia, que torna tão compulsória a necessidade de pertencer a um grupo: o fato da consciência subjetiva de si próprio, da faculdade de pensar, graças à qual o homem se dá conta de si mesmo como uma entidade individual, diferente da Natureza e das outras pessoas. Malgrado o grau dessa percepção varie, conforme será assinalado no próximo capítulo, sua existência confronta o homem com um problema que é essencialmente humano: por dar-se conta de si próprio como algo distinto da Natureza e de outras pessoas, por dar-se conta — ainda que muito vagamente — da morte, da doença e do envelhecimento, ele necessariamente sente sua insignificância e pequenez em comparação com o universo e com todos os outros que não "ele". A menos que pertença a algum lugar, a menos que sua vida tenha significado e rumo, ele se sentirá qual uma partícula de pó e será esmagado por sua insignificância individual. Ele não será capaz de relacionar-se com nenhum sistema que proporcione um significado e um rumo à sua vida, ficará cheio de dúvidas, e isto acabará paralisando-lhe a capacidade de agir — isto é, de viver.

Antes de prosseguirmos, talvez seja interessante sintetizar o que foi mostrado relativamente a nosso método geral de abordar os problemas da Psicologia Social. A natureza humana

não é nem uma soma biologicamente fixada e inata de impulsos, nem tampouco uma sombra inanimada de padrões culturais a que ela se adapte suavemente; ela é o produto da evolução humana, porém também certos mecanismos e leis que lhe são inerentes. Há alguns fatores da natureza humana que são fixos e imutáveis: a necessidade de satisfazer impulsos fisiologicamente condicionados e a de evitar o isolamento e a solidão moral. Vimos que o indivíduo tem de aceitar o estilo de vida radicado no sistema de produção e distribuição peculiar a qualquer dada sociedade. No processo de adaptação dinâmica à cultura formam-se diversos impulsos poderosos que motivam as ações e os sentimentos do indivíduo. Este pode ter ou não consciência de tais impulsos, mas de qualquer maneira eles são poderosos e exigem satisfação, uma vez formados.⁸ Esta discussão girará sempre em torno do tema principal deste livro: o de que o homem, quanto mais liberdade adquire na aceção de emergir da união original com os outros homens e com a Natureza, tornando-se cada vez mais um "indivíduo", não tem outra alternativa que não a de unir-se ao mundo na espontaneidade do amor e do trabalho produtivo, ou de procurar uma espécie de segurança por meio de vínculos com o mundo que lhe destruam a liberdade e a integridade do seu eu individual.⁹

⁸ Examinarei, no apêndice, com mais pormenores, os aspectos gerais da inter-relação das forças psicológicas e sócio-econômicas.

⁹ Depois de concluído o manuscrito deste livro, foi apresentado um estudo dos diferentes aspectos da liberdade em *Freedom, Its Meaning*, planejado e organizado por R. N. Anshen e publicado por Harcourt, Brace & Co., Nova York, 1940. Quero lembrar aqui os trabalhos de H. Bergson, J. Dewey, R. M. McIver, K. Riezler e P. Tillics. Ver, também, Carl Steuermann, *Der Mensch auf der Flucht*, S. Fischer, Berlim, 1932.

O Aparecimento do Indivíduo e a Ambigüidade da Liberdade

ANTES de abordarmos nosso tópico principal — a questão de saber o que a liberdade significa para o homem moderno e de por que e como ele procura escapar-lhe — devemos primeiro examinar um conceito que pode parecer um tanto afastado da realidade. Ele é, contudo, uma premissa necessária à compreensão da análise da liberdade na sociedade moderna. Refiro-me ao conceito de que a liberdade caracteriza a existência humana como tal e, outrossim, que seu significado muda de acordo com o grau com que o homem se percebe e concebe a si mesmo como um ser independente e separado.

A história social do homem começou com seu aparecimento saindo de um estado de unicidade com o mundo natural para um outro de percepção de si mesmo como uma entidade separada da Natureza que o rodeava e dos outros homens. Durante longos períodos da História, porém, esta percepção permaneceu indistinta. O indivíduo continuou estreitamente ligado ao mundo natural e social de que emergia; conquanto em parte tomasse conhecimento de si mesmo como entidade separada, também sentia-se parte do mundo que o circundava. O processo crescente de desprendimento do indivíduo dos seus laços originais, processo a que podemos denominar "individação", parece ter atingido seu ápice na História moderna, nos séculos entre a Reforma e a atualidade.

Na história da vida do indivíduo encontramos o mesmo processo. Uma criança nasce quando não mais está unida à mãe e torna-se uma entidade biológica separada dela. No entanto, se bem que esta separação biológica seja o início da existência humana individual, a criança permanece funcionalmente unida à mãe durante um período considerável.

Conforme o grau com que o indivíduo, falando figuradamente, ainda não cortou completamente o cordão umbilical que o prende ao mundo exterior, ele não é totalmente livre — esses vínculos, porém, dão-lhe segurança e a sensação de pertencer a algum lugar e neste estar radicado. Darei a esses vínculos, que existem antes do processo de individuação ter dado lugar à emergência total de um indivíduo, o nome de “vínculos primários”. Eles são orgânicos no sentido de fazerem parte do desenvolvimento humano normal; implicam uma ausência de individualidade, mas também dão segurança e orientação ao indivíduo. São eles os laços que ligam a criança à mãe, o membro de uma comunidade primitiva ao clã e à Natureza, ou o homem medieval à Igreja e sua casta social. Uma vez alcançado o estágio de individuação completa, ficando o indivíduo liberto destes vínculos primários, ele defronta com uma tarefa nova: orientar-se e radicar-se no mundo e encontrar segurança por outros meios que não os característicos de sua existência pré-individual. A liberdade, pois, tem um significado diverso daquele que possuía antes de ser atingido este estágio. É necessário determo-nos aqui e esclarecer estes conceitos, examinando-os mais concretamente com relação ao desenvolvimento individual e social.

A mudança relativamente súbita da existência fetal para a humana e o seccionamento do cordão umbilical marcam a emancipação do bebê do corpo da mãe. Esta emancipação, entretanto, só é real na mera acepção de separação dos dois corpos. Em sentido funcional, o bebê continua sendo parte da mãe: ele é alimentado, carregado e cuidado em tudo que é vital por esta. Lentamente, a criança principia a olhar a mãe e outros objetos como entidades à parte dela mesma. Um fator deste processo é o desenvolvimento físico geral e neurológico da criança, sua capacidade para apreender objetos — física e mentalmente — e para dominá-los. Por meio de sua própria atividade, ela experimenta um mundo extrínseco a si mesma. O processo de individuação é acelerado pelo da edu-

cação. Este acarreta uma série de frustrações e proibições, que transformam o papel da mãe no de uma pessoa com objetivos diferentes que colidem com os desejos da criança e amiúde no de uma pessoa hostil e perigosa.¹ Este antagonismo, que é uma parte do processo educacional, mas de forma alguma significa a totalidade deste, é um fator importante para aguçar a distinção entre o "eu" e o "tu".

Passam-se alguns meses após o nascimento antes que a criança ao menos identifique outra pessoa como tal e seja capaz de reagir com um sorriso, e são necessários anos para que ela cesse de confundir-se com o universo.² Até então, ela evidencia o tipo especial de egocentrismo característico das crianças, egocentrismo esse que não exclui ternura e interesse pelos outros, posto que os "outros" ainda não são definitivamente vivenciados como deveras separados dela. Pela mesma razão, a tendência da criança para curvar-se ante a autoridade nesses primeiros anos também tem significado diferente do de mais tarde. Os pais, ou qualquer outra autoridade, ainda não são considerados como uma entidade fundamentalmente separada; eles são parte do universo infantil e este ainda é parte da criança: a submissão a elas, portanto, tem um teor diferente do tipo de submissão que existe uma vez que dois indivíduos se tenham tornado realmente distintos.

Uma descrição notavelmente perspicaz da súbita percepção de sua própria individualidade por uma criança de dez anos de idade é dada por R. Hughes em *A High Wind in Jamaica*:

"E então ocorreu um fato de importância considerável para Emília. Ela de repente percebeu quem era ela. Não há razão para que isso não tivesse acontecido cinco anos antes ou mesmo cinco anos depois, nem tampouco para que isso adviesse naquela determinada tarde. Ela estivera brincando

¹ Deve ser notado aqui que a frustração dos atos instintivos não é, por si mesma, causa de hostilidade. É a oposição às expansões, o esmagamento da tentativa da criança para afirmar-se, a hostilidade que se irradia dos pais — em suma o ambiente de supressão — que criam na criança o sentimento de impotência e a hostilidade que brota deste.

² Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Nova York: Harcourt, Brace & Co., 1932, p. 407 Cf. H. S. Sullivan, *op. cit.*, pp. 10 e 11.

de casa bem na proa, por trás dos molinetes (em que pendurara um brinquedo à guisa de aldrava); cansada disso, estava andando mais ou menos sem rumo em direção à popa, pensando vagamente em abelhas e numa fada, quando repentinamente acudiu-lhe a idéia de que ela era *ela*. Deteve-se abruptamente e começou a examinar tudo de sua pessoa que estava ao alcance de seus olhos. Não podia ver muito, exceto uma visão em perspectiva da parte anterior de sua saia, e as mãos, quando as erguia para inspecioná-las; isso, porém, bastava-lhe para formar uma idéia aproximada do pequeno corpo que subitamente percebera ser seu.

"Ela começou a rir, um tanto sarcasticamente. "Oraí!", pensou, com efeito: "Imagine *você*, dentre todos, andando e metendo-se numa destas. — Você não pode sair disso agora, não por muito tempo: você terá de agüentar muito tempo ser criança e crescer, e ficar velha, antes de poder abandonar esta travessura maluca!"

Decidida a evitar qualquer interrupção desta ocasião altamente importante, começou a galgar os enfrechates, a caminho de seu poleiro favorito no tope do mastro. Cada vez que movia uma perna ou um braço nesta simples atividade, todavia, ficava surpresa, como se fora pela primeira vez ao vê-los obedecerem-lhe tão prontamente. A memória dizia-lhe, naturalmente, que sempre haviam feito isso antes: porém, antes ela nunca percebera quão espantoso isso era. Uma vez acomodada em seu poleiro, começou a examinar a pele das mãos com o máximo cuidado: pois aquilo era *dela*. Deixou o vestido escorregar de um dos ombros, e tendo dado uma espiada para certificar-se de que era realmente contínua sob as roupas, ela encolheu-o de modo a tocar no rosto. O contato de sua face e do cálido vazio de seu ombro nu deu-lhe um arrepio gostoso, como se fosse uma carícia de alguma amiga gentil. Mas nenhuma análise pôde dizer-lhe se a sensação veio da face ou do ombro, quem era o acariciador e quem o acariciado.

"Uma vez plenamente convencida deste fato incrível, de que ela era agora Emília Bas-Thornton (por que inseriu o "agora" ela mesma não sabia, pois por certo não tinha nenhuma fantasia transmigratória louca acerca de ter sido alguém antes), pôs-se seriamente a tomar contato com suas conseqüências."

Quanto mais a criança cresce e até o ponto em que são rompidos os vínculos primários, tanto mais ela busca a liber-

dade e a independência. Mas a sina desta busca só pode ser perfeitamente entendida se compreendermos a qualidade dialética desse processo de individuação crescente.

Tal processo apresenta dois aspectos: um é de que a criança fica mais forte física, emocional e mentalmente. Em cada uma destas esferas, crescem a intensidade e a atividade; ao mesmo tempo, as esferas vão ficando cada vez mais integradas. Forma-se uma estrutura organizada, dirigida pela vontade e pela razão do indivíduo. Se dermos a este conjunto organizado e integrado da personalidade o nome de *eu*, podemos dizer também que *um aspecto do processo crescente de individuação é o aumento do vigor do eu*. Os limites do crescimento da individuação e do eu são estabelecidos em parte por condições individuais, mas essencialmente por condições sociais. Embora as diferenças entre os indivíduos a este respeito pareçam ser grandes, cada sociedade caracteriza-se por um certo nível de individuação além do qual o indivíduo normal não pode passar.

O outro aspecto do processo de individuação é a *solidão crescente*. Os vínculos primários oferecem segurança e um sentimento básico de unicidade com o mundo exterior a cada um. À medida que a criança emerge daquele mundo, ela dá-se conta de estar só, de ser uma entidade separada de todas as outras. Esta separação de um mundo, que em comparação com a existência individual de cada um é esmagadoramente forte e poderoso, e muitas vezes ameaçador e perigoso, cria uma sensação de impotência e angústia. Enquanto se era parte integral daquele mundo, sem perceber as possibilidades e responsabilidades de ação individual, a gente não tinha de ter medo. Quando se passa a ser um indivíduo, fica-se só e enfrenta-se o mundo em todos os seus aspectos perigosos e avassaladores.

Surgem impulsos para se renunciar à própria individualidade, para superar o sentimento de isolamento e de impotência submergindo completamente no mundo exterior. Estes impulsos, contudo, e os novos vínculos que deles brotam não são idênticos aos vínculos primários que foram rompidos durante a própria marcha do crescimento. Assim como uma criança jamais pode retornar fisicamente ao ventre materno, tampouco pode inverter, psiquicamente, o processo de individuação. As tentativas para assim proceder assumem forçosamente o cará-

ter de submissão, em que a contradição básica entre a autoridade e a criança que a ela se submete nunca é eliminada. Conscientemente a criança pode sentir-se segura e satisfeita, porém inconscientemente compreende que o preço que está pagando é a renúncia à sua força e à integridade do seu eu. Assim, o resultado da submissão é exatamente o oposto do que devia ser: a submissão agrava a insegurança da criança e, ao mesmo tempo, cria hostilidade e rebeldia, que é mais aterrorizadora pelo fato de ser voltada contra as próprias pessoas de quem a criança continuou a ser — ou tornou-se — dependente.

Não obstante, a submissão não é o único modo de evitar o isolamento e a ansiedade. O outro modo, o único que é produtivo e não termina por um conflito insolúvel, é o de *relacionamento espontâneo com o homem e a Natureza*, um relacionamento que liga o indivíduo ao mundo sem eliminar sua individualidade. Esta espécie de relacionamento — cujos exemplos mais notáveis são o amor e o trabalho produtivo — radica-se na integração e no vigor da personalidade total e, portanto, está sujeita aos mesmos limites que existem para o crescimento do eu.

O problema de submissão e de atividade espontâneas como dois resultados possíveis da individuação crescente será discutido posteriormente com mais minúcia; só quero indicar agora o princípio geral, o processo dialético que decorre da individuação crescente e da crescente liberdade do indivíduo. A criança torna-se mais livre para formar e expressar seu próprio eu individual, desembaraçada daqueles vínculos que a cerceavam. Ela, porém, também torna-se mais livre de um mundo que lhe dava segurança e tranqüilidade. O processo de individuação é de crescente vigor e integração de sua personalidade individual, porém ao mesmo tempo é um processo em que se perde a identidade original com os outros e em que a criança fica mais separada deles. Esta separação crescente pode ter como resultado um isolamento com características de solidão, gerando ansiedade e insegurança intensas; pode resultar de um novo tipo de intimidade e de solidariedade com outros se a criança tiver sido capaz de desenvolver o vigor e a produtividade interiores, que são a premissa dessa nova espécie de relacionamento com o mundo.

Se cada passo em direção à separação e à individuação fosse acompanhado de um crescimento paralelo do eu, o desen-

volvimento da criança seria harmonioso. Isto, contudo, não acontece. Enquanto o processo de individuação tem lugar automaticamente, o crescimento do eu é obstado por diversas razões individuais e sociais. O hiato entre essas duas progressões causa um sentimento intolerável de isolamento e de impotência, que, por sua vez, leva a mecanismos psíquicos que adiante são descritos como *mecanismos de fuga*.

Filogeneticamente, também, a história do homem pode ser caracterizada como um processo de individuação e liberdade crescente. O homem emerge do estágio pré-humano ao dar os primeiros passos para libertar-se dos instintos coercitivos. Se tomarmos como instinto um determinado padrão de ação que é determinado por estruturas neurológicas herdadas, pode ser observada uma tendência assaz nítida no reino animal.³ Quanto mais baixo está o animal na escala da evolução, tanto mais sua adaptação à Natureza e todas as suas atividades são controladas por mecanismos instintivos e atos reflexos. As famosas organizações sociais de certos insetos são inteiramente criadas por instintos. Por outro lado, quanto mais alto o animal se acha na escala da evolução, tanto maior é a flexibilidade dos padrões de suas ações e tanto menos completo é o seu ajustamento estrutural ao nascer. Esta evolução atinge o auge com o homem. Ele é o mais inerte de todos os animais ao nascer. Sua adaptação à Natureza baseia-se essencialmente no processo da aprendizagem e não em determinação instintiva. "O instinto... é uma categoria que cada vez mais diminui, se não está mesmo desaparecendo, nas formas animais superiores, especialmente no ser humano."⁴

A existência humana tem início quando a falta de fixação das ações pelos instintos ultrapassa certo ponto; quando a adaptação à Natureza perde seu caráter coercivo; quando o modo de agir não mais é estabelecido por mecanismos recebidos através da hereditariedade. Por outras palavras, *a existência humana e a liberdade são desde o início inseparáveis*. Liberdade é aqui empregada não em seu sentido positivo de "liber-

³ Este conceito de instinto não deve ser confundido com outro que fala dele como um ímpeto fisiologicamente condicionado (como fome, sede etc.), cuja satisfação é conseguida por maneiras que não são, elas mesmas, fixas e hereditariamente determinadas.

⁴ Lc. Bernard, *Instinct*, Nova York: Holt & Co., 1924, p. 509.

dade para", porém no negativo de "liberdade de", ou seja, liberdade da determinação instintiva de suas ações.

A liberdade, nesta acepção, é um dom ambíguo. O homem nasce sem o equipamento, para agir adequadamente, de que dispõem os animais;⁵ ele depende dos pais por mais tempo que qualquer outro animal, e suas reações ao meio são menos velozes e menos eficazes que as ações reguladas automaticamente pelos instintos. Ele passa por todos os perigos e temores que decorrem desta ausência de recursos instintivos. No entanto, esta mesma debilidade do homem é a base de que surge o desenvolvimento humano: *a fraqueza biológica do homem é o requisito da cultura humana.*

Desde o princípio de sua existência, o homem se vê confrontado com a necessidade de escolher entre diversas linhas de ação. No animal há uma cadeia ininterrupta de reações que começam com o estímulo, com a fome e terminam por uma linha de ação mais ou menos estritamente determinada, que põe fim à tensão gerada pelo estímulo. No homem, essa cadeia é interrompida: o estímulo está presente, mas a espécie de satisfação é "aberta", isto é, ele tem de escolher entre diferentes linhas de ação. Ao invés de uma ação instintiva predeterminada, o homem tem de ponderar mentalmente as várias linhas de ação possíveis: começa a pensar. Ele modifica seu papel face à Natureza de um de adaptação puramente passivo para outro, ativo: ele produz. Ele inventa ferramentas e, apesar de assim dominar a Natureza, separa-se desta progressivamente. Torna-se vagamente consciente de si mesmo — ou antes de seu grupo — como algo distinto da Natureza. Choca-lhe saber que é trágico o seu destino: ser parte da Natureza e, no entanto, transcendê-la. Dá-se conta da morte como sua sina final, embora procure contestá-la através de múltiplas fantasias.

Uma representação particularmente eloqüente da relação fundamental entre o homem e a liberdade é a oferecida pelo mito bíblico da expulsão do homem do Paraíso.

O mito identifica a origem da História humana com um ato de escolha, porém ressalta a natureza pecaminosa deste

⁵ Cf. Ralph Linton, *The Study of Man*, Nova York: D. Appleton-Century Co., 1936, Capítulo IV. (Ver tradução brasileira de Lavinia Vilela, Livraria Martins, São Paulo, 1943.)

primeiro ato de liberdade e sofrimento daí resultante. O homem e a mulher vivem no Jardim do Éden, em harmonia completa um com o outro e com a Natureza. A paz domina e não há necessidade de trabalhar; não há escolhas a fazer, nem liberdade, nem tampouco pensamento. O homem é proibido de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Ele age contrariando a ordem de Deus, rompe o estado de harmonia com a Natureza, de que faz parte, sem a transcender. Sob o ponto de vista da Igreja, que representava a autoridade, isto é essencialmente pecaminoso; sob o ponto de vista do homem, entretanto, isso é o início da liberdade humana. Agir contra as ordens de Deus significa libertar-se da coação, emergir da existência inconsciente da vida pré-humana para o nível humano. Agir contra o comando da autoridade, cometendo um pecado, é, em seu aspecto humano positivo, o primeiro ato de liberdade, isto é, o primeiro ato humano. No mito, o pecado em seu aspecto formal é a ação contra o comando de Deus; em seu aspecto material, é o ato de comer da árvore da sabedoria. O ato de desobediência como um ato de liberdade marca o nascimento da razão. O mito fala de outras conseqüências do primeiro ato de liberdade. Interrompe-se a harmonia original entre o homem e a Natureza. Deus proclama guerra entre o homem e a mulher e entre a Natureza e o homem. O homem ficou separado da Natureza, deu o primeiro passo para tornar-se humano pelo fato de tornar-se um "indivíduo". Ele cometeu o primeiro ato de liberdade: o mito salienta o sofrimento decorrente deste ato. Ao transcender a Natureza, ao alienar-se dela e de outro ser humano, o homem se vê nu e sente vergonha. Ele está só e livre, porém impotente e temeroso. A recém-conquistada liberdade aparece-lhe como uma maldição; ele está livre do doce cativeiro do paraíso, mas não está livre para governar-se, para realizar sua individualidade.

"Liberdade de" não é a mesma coisa que liberdade positiva, "liberdade para". O aparecimento do homem, brotando da Natureza, é um processo bastante demorado; em grande parte ele permanece ligado ao mundo de que emergiu; continua sendo parte da Natureza — do solo em que vive, do Sol e da Lua e estrelas, das árvores e flores, dos animais e do grupo de pessoas a que está preso pelos laços de sangue. As religiões primitivas testemunham o sentimento humano de união com a Natureza. A Natureza animada e inanimada faz

parte de seu mundo humano ou, pode-se dizer, ele ainda faz parte do mundo natural.

Estes vínculos primários impedem a plenitude de seu desenvolvimento humano; eles se antepõem no caminho do desenvolvimento de sua razão e da sua capacidade crítica; só lhe permitem reconhecer-se e aos outros por meio de sua participação em um clã, em uma comunidade social ou religiosa, e não como seres humanos; em outras palavras, obstruem seu desenvolvimento como um indivíduo livre, autônomo e produtivo. Porém, embora seja este um aspecto, há outro. Esta identidade com a Natureza, o clã, a religião, dá segurança ao indivíduo. Ele pertence a algo, está radicado em um conjunto estruturado em que tem um lugar inquestionável. Pode sofrer fome ou opressão, mas não sofre a pior das dores — a solidão e a dúvida totais.

Vemos que o processo de crescimento da liberdade humana possui o mesmo caráter dialético que notamos no do crescimento individual. Por um lado, é um processo de cada vez maior vigor e integração, domínio da Natureza, poderio da razão humana e solidariedade com outros seres humanos. Mas, por outro, esta crescente individuação significa crescente isolamento, insegurança e, portanto, dúvida acerca do papel da própria pessoa no universo, do significado de sua própria vida, e com tudo isso um sentimento cada vez maior de sua própria impotência e insignificância como indivíduo.

Se o processo de evolução da humanidade tivesse sido harmonioso, se tivesse obedecido a um certo plano, então ambos os lados deste desenvolvimento — o vigor crescente e a crescente individuação — teriam sido exatamente equilibrados. Como ocorreu, a história da humanidade é uma história de conflito e discórdia. Cada passo em direção à individuação crescente ameaçava as pessoas com novas inseguranças. Vínculos primários uma vez seccionados não podem ser emendados; uma vez perdido o Paraíso, o homem não mais pode regressar a ele. Só há uma solução possível e produtiva para o relacionamento do homem individualizado com o mundo: sua solidariedade ativa com todos os homens e sua atividade, amor e trabalho espontâneos, que o unem uma vez mais com o mundo não por meio de vínculos primários, mas como um indivíduo livre e independente.

Contudo, se as condições econômicas, sociais e políticas de que depende todo o processo da individuação humana não

oferecem uma base para a realização da individualidade no sentido que acabamos de mencionar, enquanto ao mesmo tempo as pessoas tenham perdido os vínculos que lhes proporcionavam segurança, este hiato torna a liberdade um fardo insuportável. Ela torna-se, então, idêntica à dúvida, a um tipo de vida que carece de significado e direção. Surgem tendências poderosas para escapar deste tipo de liberdade para a submissão ou para alguma espécie de relacionamento com os homens e com o mundo que prometa aliviar a incerteza, ainda que despoje o indivíduo de sua liberdade.

A História da Europa e da América a partir do fim da Idade Média vem a ser a história do surto do indivíduo em sua plenitude. É uma marcha que se iniciou na Itália, durante o Renascimento, e que só parece ter atingido agora o seu clímax. Foram necessários mais de quatrocentos anos para desagregar o mundo medieval e libertar as pessoas das peias mais aparentes. Porém, embora em muitos aspectos o indivíduo tenha crescido, tenha-se desenvolvido mental e emocionalmente, participando das realizações culturais de maneira jamais antes vista, cresceu também o hiato entre a "liberdade de" e a "liberdade para". O resultado desta desproporção entre a emancipação de qualquer vínculo e a falta de possibilidades para a realização positiva da liberdade e da individualidade conduziu, na Europa, a uma fuga apavorada da liberdade para o jugo de novos grilhões ou, no mínimo, para um indiferentismo total.

Principiamos nosso estudo acerca do significado da liberdade para o homem moderno por uma análise do cenário cultural da Europa durante a parte final da Idade Média e o começo da era moderna. Neste período, a base econômica da sociedade ocidental experimentou mudanças radicais, acompanhadas de uma mudança igualmente radical na estrutura da personalidade humana. Uma nova concepção de liberdade foi então criada, encontrando sua manifestação ideológica mais expressiva em novas doutrinas religiosas, as da Reforma. Qualquer compreensão da liberdade na sociedade moderna tem de partir desse período em que foram lançados os alicerces da cultura moderna, pois este estágio formador do homem moderno permite-nos, mais claramente que qualquer outra época posterior, reconhecer o significado ambíguo da liberdade que iria agir através da cultura moderna: por um lado, a crescente emancipação do homem de autoridades externas; por outro,

seu isolamento cada vez maior e o conseqüente sentimento de insignificância e impotência individuais. Nossa compreensão de novos elementos da estrutura da personalidade humana é ampliada pelo estudo de suas origens, porque ao analisar os aspectos essenciais do capitalismo e do individualismo em suas raízes mesmas, a gente pode contrastá-la com um sistema econômico e um tipo de personalidade que eram basicamente distintos dos nossos. Este mesmo contraste proporciona uma perspectiva melhor para se entenderem as peculiaridades do moderno sistema social, de como ele moldou a estrutura do caráter das pessoas que nele vivem, e do novo espírito que surgiu desta modificação de personalidade.

O capítulo a seguir também mostrará que o período da Reforma é mais parecido com o panorama contemporâneo do que se pode imaginar à primeira vista; com efeito, a despeito de todas as discrepâncias óbvias entre os dois períodos, não houve nenhum outro, depois do século XVI, que mais se assemelhasse ao nosso no que concerne ao significado ambíguo da liberdade. [A Reforma é uma das fontes da idéia de liberdade e autonomia humana, tal como é figurada na democracia moderna. Entretanto, apesar deste aspecto ter sido sempre salientado, mormente em países não-católicos, seu outro aspecto — o destaque que ela deu à maldade da natureza humana, à insignificância e impotência do indivíduo, e à necessidade deste submeter-se a um poder a ele extrínseco — tem sido posto de lado. Esta noção de desvalia do indivíduo, de sua incapacidade fundamental para confiar em si mesmo e de sua necessidade de submissão, é também o tema capital da ideologia de Hitler, a que falta, no entanto, o realce dado pelo protestantismo à liberdade e aos princípios morais.]

Esta similaridade ideológica não é a única que torna o estudo dos séculos XV e XVI um frutífero ponto de partida para a compreensão do panorama atual. Há, igualmente, uma analogia fundamental na situação social; procurarei mostrar como esta é responsável pela similaridade ideológica e psicológica. Então, como agora, um vasto setor da população teve seu estilo de vida tradicional posto em perigo por modificações revolucionárias da organização econômica e social; especialmente a classe média, como a de hoje, foi ameaçada pelo poder de monopólios e da superioridade de torças do capital, e esta ameaça teve um efeito considerável no espírito e na ideologia do setor comprometido da sociedade, agravando o sentimento individual de isolamento e insignificância.

A Liberdade na Era da Reforma

1. O AMBIENTE MEDIEVAL E O RENASCIMENTO

A IMAGEM da Idade Média tem sido deturpada de duas maneiras.¹ O racionalismo moderno encarou-a como um período essencialmente obscuro. Assinalou-lhe a ausência generalizada de liberdade individual, a exploração da massa da população por uma escassa minoria, a tacaanhice, que fazia do camponês dos campos vizinhos — para não falar de uma pessoa de outro país — um estrangeiro perigoso e suspeito para o habitante da cidade, e sua superstição e ignorância. Por outro lado, a Idade Média foi idealizada sobretudo por filósofos reacionários, mas às vezes também por críticos progressistas do capitalismo moderno. Eles chamaram a atenção para o sentimento de solidariedade, a subordinação das necessidades econômicas às humanas, o caráter direto e concreto das relações humanas, o princípio supranacional da Igreja Católica, o senso de segurança que caracterizava o homem da Idade Média. Ambas as imagens estão certas; o que as torna erradas é tirar conclusões apenas de uma delas, fechando os olhos à outra.

¹ Ao falarmos de "sociedade medieval" e de "espírito da Idade Média", em contraste com a "sociedade capitalista", referimo-nos a tipos ideais. Na verdade, está claro, a Idade Média não terminou subitamente em dado ponto nem a sociedade moderna veio à vida em um outro. Todas as forças econômicas que caracterizam a sociedade moderna já se haviam criado dentro da sociedade medieval dos séculos XII, XIII e XIV. Na fase final da Idade Média, o papel do capital foi cada vez maior, assim como o antagonismo entre as classes sociais nas cidades. Como sempre na História, todos os ele-

O que caracteriza a sociedade medieval, em contraste com a moderna, é a ausência, naquela, de liberdade individual. Em sua fase inicial, todas as pessoas se achavam agrilhoadas ao respectivo papel na ordem social. Um homem tinha reduzidas possibilidades de mudar socialmente de uma classe para outra, dificilmente podia sequer mudar geograficamente de uma cidade ou de um país para outro. Com poucas exceções, ele tinha de permanecer onde nascia. Muitas vezes nem ao menos tinha liberdade de vestir-se como quisesse ou de comer o que gostasse. O artesão tinha de vender a um certo preço e o camponês em um certo lugar, o mercado da cidade. O membro de uma guilda era proibido de divulgar quaisquer segredos técnicos da produção a qualquer pessoa que não fosse membro da mesma e era obrigado a deixar seus companheiros de guilda partilhar de qualquer compra vantajosa de matéria-prima. A vida particular, econômica e social, era controlada por regras e obrigações, de que praticamente nenhuma esfera de atividade se achava isenta.

Contudo, malgrado a pessoa não fosse livre na acepção moderna, tampouco se achava sozinha e isolada. Pelo fato de ter, ao nascer, um lugar distinto, imutável e incontestável no mundo social, o homem tinha raízes em um todo estruturado, e assim a vida tinha um significado que não deixava margem, nem tampouco necessidade, para dúvidas. Uma pessoa identificava-se com seu papel na sociedade: ela era um campônio, um artesão, um cavaleiro, e não um indivíduo que por acaso tinha esta ou aquela ocupação. A ordem social era concebida como uma organização natural, e ser uma parte definida dela dava ao homem uma sensação de segurança e de relacionamento. Havia relativamente pouca competição. Nascia-se dentro de certa posição econômica que garantia um nível de

mentos do novo sistema social já se tinham formado na organização que foi substituída pela nova. Porém, conquanto seja importante ver quantos elementos modernos existiam na fase final da Idade Média e quantos elementos medievais continuam a existir na sociedade moderna, impede-se a compreensão teórica do processo histórico, se, ao ressaltar a continuidade, procura-se apoucar as diferenças fundamentais entre a sociedade medieval e a moderna, ou rejeitar conceitos como os de "sociedade medieval" e "sociedade capitalista" alegando serem construções não-científicas. Essas tentativas, sob o disfarce de objetividade e exatidão científica, de fato reduzem a pesquisa social à mera coleta de pormenores inumeráveis, baldando qualquer compreensão da estrutura da sociedade e da sua dinâmica.

subsistência determinado pela tradição, assim como implicava obrigações econômicas para com os que se achavam mais no alto da hierarquia social. Porém, dentro dos limites de sua esfera social, o indivíduo tinha de fato muita liberdade para expressar seu ego em seu trabalho e em sua vida emocional. Conquanto não houvesse individualismo na acepção moderna de escolha irrestrita entre muitas possíveis maneiras de vida (liberdade de escolha esta que é em grande parte abstrata), havia bastante *individualismo concreto na vida real*.

Havia muito sofrimento e dor, mas também havia a Igreja, que tornava mais suportável tal sofrimento ao explicá-lo como resultado do pecado de Adão e dos pecados individuais de cada pessoa. Se bem que a Igreja fomentasse um sentimento de culpa, também assegurava ao indivíduo seu amor incondicional a todos os seus filhos e oferecia um meio de adquirir a convicção de se ser perdoado e amado por Deus. A relação com Deus era mais de confiança e amor do que de dúvida e temor. Tal e qual um camponês e um habitante da cidade raramente ultrapassavam os limites de sua reduzida área geográfica, assim também o universo era limitado e de fácil compreensão. A Terra e o homem eram seu centro, o céu ou o inferno o lugar da vida futura, e todas as ações do nascimento até a morte eram transparentes em sua inter-relação causativa.

Malgrado a sociedade fosse assim estruturada e desse segurança ao homem, no entanto, mantinha-o escravizado. Era uma espécie de escravidão diferente da que em séculos posteriores surgiu do autoritarismo e da opressão. A sociedade medieval não despojava o indivíduo de sua liberdade, porque o "indivíduo" ainda não existia: o homem estava ainda relacionado com o mundo pelos vínculos primários. Ele ainda não se concebia como um indivíduo, salvo através de seu papel social (que era então, igualmente, seu papel natural). Ele não encarava tampouco as outras pessoas como "indivíduos". O camponês que chegava à cidade era um estranho, e mesmo dentro da cidade os membros de grupos diferentes olhavam-se uns aos outros como estranhos. Ainda não se havia formado plenamente a consciência do eu individual de si próprios, dos outros e do mundo como entidades isoladas.

A ausência de autoconsciência do indivíduo na sociedade medieval encontrou sua manifestação clássica na descrição da cultura medieval por Jacob Burckhardt.

"Na Idade Média, ambos os lados da consciência humana — o que se voltava para dentro assim como o que se voltava para fora — permaneciam adormecidos ou semidespertos sob um véu comum. O véu era feito de fé, ilusão e preconceito infantil, através dos quais o mundo e a História eram vistos revestidos de estranhas cores. O homem só se dava conta de si mesmo como membro de uma raça, povo, partido, família ou corporação — através de uma categoria geral qualquer".²

A estrutura da sociedade e a personalidade do homem modificaram-se na fase final da Idade Média. A unidade e a centralização da sociedade medieval enfraqueceram-se. O capital, a iniciativa econômica individual e a competição aumentaram de importância; formou-se uma nova classe endinheirada. Percebia-se um crescente individualismo em todas as classes sociais, que afetava todas as esferas da atividade humana, o gosto, a moda, a arte, a filosofia e a teologia. Dejo ressaltar aqui que todo este processo teve significado bem diferente para, de um lado, o pequeno grupo de capitalistas abastados e prósperos, e, de outro, para as massas de camponeses e especialmente da classe média urbana, para quem este novo acontecimento significou, até certo ponto, riqueza e possibilidades de iniciativa individual, mas sobretudo uma ameaça a seu estilo de vida tradicional. É importante ter em mente esta diferença desde o começo, porque foi ela mesma que determinou as reações psicológicas e ideológicas desses vários grupos.

O novo desenvolvimento econômico e cultural teve lugar na Itália mais intensamente e com repercussões mais nítidas na Filosofia, na arte, em todo o estilo de vida, do que na Europa ocidental e central. Na Itália, pela primeira vez, o indivíduo emergiu da sociedade feudal e rompeu os vínculos que ao mesmo tempo lhe haviam estado dando segurança e restringindo-o. O italiano do Renascimento tornou-se, no dizer de Burckhardt, "o primogênito dos filhos da Europa moderna", o primeiro indivíduo.

Houve diversos fatores econômicos e políticos que foram responsáveis por ter-se dado a ruptura da sociedade medieval na Itália em vez de na França ocidental e central. Dentre eles, a posição geográfica da Itália e as vantagens comerciais daí decorrentes, em um período em que o Mediterrâneo era a

² Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Nova York: The Macmillan Company, 1921, p. 129.

grande via comercial da Europa; a luta entre o Papa e o Imperador, de que adveio a existência de um grande número de unidades políticas independentes; a proximidade do Oriente, a que se deveu o fato de certas habilitações importantes para o desenvolvimento das indústrias como, por exemplo, a da sêda, irem ter à Itália muito antes de a outras partes da Europa.

Devido a estas e outras condições, houve na Itália o surto de uma poderosa classe endinheirada cujos membros estavam animados por um espírito de iniciativa, poderio e ambição. Tornaram-se menos importantes as estratificações feudais de classes. A partir do século XII, nobres e burgueses viviam juntos dentro dos muros das cidades; o trato social começou a ignorar as distinções de casta; o berço e a origem eram menos relevantes que a riqueza.

Por outro lado, a tradicional estratificação social entre as massas também foi abalada. Em vez dela, encontramos massas urbanas de trabalhadores explorados e politicamente esmagados. Já em 1231, conforme Burckhardt assinala, as medidas políticas de Frederico II "visavam à destruição completa do Estado feudal, à transformação do povo em uma multidão destituída de vontade e de meios de resistência, mas altamente proveitosas para o erário".³

O resultado desta demolição progressiva da estrutura social medieval foi o aparecimento do indivíduo na acepção moderna. Citando Burckhardt uma vez mais: "Na Itália, este véu (de fé, ilusão e preconceito infantil) foi onde primeiro desvaneceu-se; tornaram-se possíveis o tratamento e apreciação *objetivos* do Estado e de todas as coisas deste mundo. O lado *subjetivo*, ao mesmo tempo, afirmou-se com ênfase correspondente; o homem tornou-se um *indivíduo* espiritual, reconhecendo-se como tal. Da mesma maneira, os gregos haviam outrora se distinguido dos bárbaros, e os árabes haviam-se sentido como indivíduos quando outros asiáticos só se conheciam como membros de uma raça."⁴ A descrição feita por Burck-

³ *Op. cit.*, p. 5. *N. do T.* — Referência a Frederico II, conhecido como *Stupor Mundo*, nascido em Jesi em 1194 e coroado rei dos romanos em 1212, rei dos alemães em 1215 e imperador em 1220, em Roma.

⁴ *Op. cit.*, p. 129.

hardt do espírito deste novo indivíduo elucida o que dissemos, no capítulo anterior, acerca do desvencilhamento do indivíduo dos vínculos primários. O homem descobre-se e aos outros como indivíduos, como entidades isoladas; ele descobre a Natureza como algo à parte dele em dois aspectos: como um objeto de supremacia teórica e prática e, em sua beleza, como um objeto de prazer. Ele descobre o mundo, praticamente descobrindo novos continentes e espiritualmente desenvolvendo um espírito cosmopolita, um espírito com o qual Dante pôde dizer: "Minha pátria é o mundo inteiro."⁵

⁵ A principal tese de Burckhardt foi confirmada e ampliada por alguns autores e repudiada por outros. Mais ou menos na mesma direção, encontram-se W. Dilthey (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, em *Gesammelte Schriften*, Leipzig: Teubner, 1914), e o estudo de E. Cassirer, sobre "Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance". Por outro lado, Burckhardt foi veementemente atacado por outros. J. Huizinga mostrou (*Das Problem der Renaissance in Wege der Kulturgeschichte*, Munique: Drei Masken Verlag, 1924) que Burckhardt subestimou o grau de analogia entre a vida das massas na Itália e em outros países europeus durante a fase final da Idade Média; que ele presume o início do Renascimento por volta de 1400, embora a maior parte do material que usou em apoio de sua tese seja do XV ou do princípio do século XVI; que ele subestima o caráter cristão do Renascimento e superestima o peso de seus elementos pagãos; que aceita o individualismo como traço dominante da cultura renascentista, quando era apenas um entre vários traços; que a Idade Média não era desprovida de individualidade na medida em que Burckhardt imaginou e que, por conseguinte, seu método de compará-la com o Renascimento é incorreto; que o mundo medieval não era tão hostil ao prazer mundano nem o Renascimento tão otimista quanto Burckhardt presumiu; que da atitude do homem moderno, isto é, de seu empenho em realizações individuais e em desenvolver a individualidade, nada a não ser as sementes existiam no Renascimento; que já no século XIII os trovadores haviam criado a idéia de nobreza do coração, ao passo que, pelo contrário, o Renascimento não rompeu com a concepção medieval de lealdade e dedicação pessoal a alguém superior na hierarquia social.

Parece-me, entretanto, que mesmo que estes argumentos estejam certos nos detalhes deixam de lado a tese principal de Burckhardt. O raciocínio de Huizinga segue esta linha: Burckhardt está errado porque parte dos fenômenos que ele reivindica para o Renascimento já existia na fase final da Idade Média na Europa ocidental e central, enquanto outros só aparecem após o fim do período renascentista. Este é o mesmo tipo de argumentação que tem sido empregado contra todas as concepções que contrastam a sociedade medieval feudal com a moderna sociedade capitalista; o que foi dito quanto a este raciocínio acima também subsiste contra Burckhardt. Ele reconheceu a

O Renascimento foi a cultura de uma rica e poderosa classe superior, na crista da onda que foi fustigada pela tempestade de novas forças econômicas. As massas que não partilhavam da riqueza e do poder do grupo dominante tinham perdido a segurança de seu *status* anterior e se tornado uma massa uniforme, a ser adulada ou ameaçada — mas sempre manipulada e explorada pelos detentores do poder. Um novo despotismo apareceu lado a lado com o novo individualismo. Liberdade e tirania, individualismo e desordem estavam inextricavelmente entrelaçados. O Renascimento não foi uma cultura de modestos negociantes e pequenos burgueses, mas de nobres e burgueses ricos. Sua atividade econômica e sua riqueza davam-lhe uma sensação de liberdade e de individualidade. Ao mesmo tempo, sem embargo, essa gente havia perdido algo: a segurança e o senso de relacionamento que lhes oferecia a estrutura social medieval. Eram mais livres, mas, também, mais sozinhos. Eles usavam seu poder e sua riqueza para extrair a última gota de prazer da vida, mas, ao fazê-lo, tinham de empregar implacavelmente todos os meios, desde a tortura física até a manipulação psicológica, para dominar as massas e para recriar os competidores dentro de sua própria classe. Todas as relações humanas eram envenenadas por esta feroz luta de vida ou morte pela manutenção do poder e da riqueza. A solidariedade com seus semelhantes — ou pelo menos com os membros da própria classe da pessoa — foi substituída por uma cínica atitude de alienação; os outros indivíduos foram olhados como "objetos" a ser manipulados e usados, ou impiedosamente destruídos caso isso atendesse aos fins

diferença essencial entre a cultura medieval e a moderna. Pode ser que empregasse os nomes "Renascimento" e "Idade Média" como tipos ideais exagerados e falasse de diferenças quantitativas como se fossem qualitativas; no entanto, parece-me que ele teve a visão de reconhecer claramente a peculiaridade e a dinâmica que iriam transformar-se de quantitativas em qualitativas no decorrer da História européia. Sobre todo este problema, ver também o excelente estudo de Charles E. Trinkhaus, *Adversity's Noblemen*, Nova York: Columbia University Press, 1940, que contém uma crítica construtiva da obra de Burckhardt ao analisar as opiniões dos humanistas italianos a respeito do problema da felicidade na vida. Com relação aos problemas examinados neste livro, suas observações atinentes à insegurança, resignação e desespero como resultado da crescente luta competitiva pelo progresso individual são particularmente relevantes (p. 18).

pessoais de cada um. O indivíduo foi absorvido por um egoísmo apaixonado, uma insaciável cobiça de poder e riqueza. Como resultado de tudo isso, a relação bem sucedida do indivíduo com seu próprio eu, seu sentimento de segurança e de confiança também foram envenenados. Seu próprio eu tornou-se para si um objeto de manipulação tanto quanto as outras pessoas se haviam tornado. Temos razões para duvidar que os poderosos senhores do capitalismo renascentista fossem tão seguros e felizes quanto o são amiúde representados. Parece que a nova liberdade trouxe consigo duas coisas para eles: um maior sentimento de força e, ao mesmo tempo, maior isolamento, dúvida, ceticismo⁶ e — oriunda de tudo isso — maior angústia. É a mesma contradição que encontramos nas obras filosóficas dos humanistas. Lado a lado com seu realce revelam insegurança e desespero em sua filosofia.⁷

Esta insegurança subjacente, decorrente da posição de um indivíduo isolado em um mundo hostil, tende a explicar a gênese de um traço de caráter que foi, como Burckhardt indicou,⁸ característico do indivíduo do Renascimento, e que não se encontra, pelo menos com a mesma intensidade, no membro da estrutura social medieval: seu anelo apaixonado pela fama. Se o significado da vida tornou-se duvidoso, se as relações de cada um com os outros e consigo mesmo não oferecem segurança, então a fama é um meio de silenciar as dúvidas de cada um. Ela tem uma função comparável com a das pirâmides egípcias ou com a da fé cristã na imortalidade; ela eleva a vida individual de cada um de suas limitações e instabilidade ao plano da indestrutibilidade; se o nome da pessoa é conhecido de seus contemporâneos e ela pode esperar que perdurará durante séculos, então sua vida tem sentido e significado por seu próprio reflexo no juízo dos outros. É óbvio que esta solução da insegurança individual só era possível para um grupo social cujos membros possuíam os meios reais para granjear fama. Não era uma solução possível para as massas impotentes daquela mesma cultura, nem passível de ser encontrada entre a classe média urbana que foi a coluna vertebral da Reforma.

⁶ Cf. Huizinga, p. 159.

⁷ Cf. a análise de Petrarca por Dilthey (*op. cit.*, pp. 18 e ss.), *Adversity's Noblemen*, de Trinkhaus.

⁸ *Op. cit.*, p. 139.

Iniciamos com a discussão da Reforma porque este período marca o despontar do individualismo moderno e, igualmente, porque o trabalho realizado por historiadores dessa época lança alguma luz sobre os próprios fatores que têm significado para o processo principal analisado por este estudo, ou seja, a emergência do homem de uma existência pré-individualista para outra em que tem plena consciência de si mesmo como uma entidade independente. Mas, a despeito do fato das idéias do Renascimento não terem sido desprovidas de influência sobre a ulterior evolução do pensamento europeu, as raízes essenciais do capitalismo moderno, sua estrutura econômica e seu espírito não podem ser encontrados na cultura italiana da fase final da Idade Média, porém na conjuntura econômica e social da Europa central e ocidental e nas doutrinas de Lutero e Calvino.

A diferença capital entre as duas culturas é esta: o período renascentista representou um desenvolvimento relativamente superior do capitalismo comercial e industrial; era uma sociedade em que um pequeno grupo de indivíduos abastados e poderosos mandava e formava a base social para os filósofos e artistas que exprimiam o espírito dessa cultura. A Reforma, pelo contrário, foi essencialmente uma religião das classes média e inferior urbanas e dos camponeses. A Alemanha, também, teve seus negociantes ricos, como os Fuggers, mas não foram eles os atraídos pelas novas doutrinas religiosas, nem tampouco a base principal de que evoluiu o moderno capitalismo. Consoante Max Weber demonstrou, foi a classe média urbana que se tornou a coluna vertebral da formação do capitalismo moderno do mundo ocidental.⁹ Respeitando os antecedentes sociais inteiramente diferentes dos dois movimentos, temos de contar que sejam diferentes o espírito do Renascimento e o da Reforma.¹⁰ Ao discutir a teologia de Lutero e de Calvino, algumas das diferenças se tornarão claras por ilação. Nossa atenção será focalizada na questão de saber como a libertação dos vínculos individuais afetou a estrutura do caráter da classe média urbana; tentaremos mostrar que o protestantismo e o calvinismo, conquanto dando expressão a um novo

⁹ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nova York: Charles Scribner's Sons, 1930, p. 65.

¹⁰ Cf. Ernest Troeltsch, *Reinassance und Reformation*, Vol. IV, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1923.

sentimento de liberdade, ao mesmo tempo constituíram um meio de escapar ao ônus desta.

Examinaremos primeiramente a situação econômica e social da Europa, especialmente da Europa central, no início do século XVI, e a seguir analisaremos as repercussões desta situação sobre a personalidade das pessoas que viveram na época, a relação que houve entre os ensinamentos de Lutero e de Calvino e esses fatores psicológicos, e qual foi a relação dessas novas doutrinas religiosas com o espírito do capitalismo.¹¹

Na *sociedade medieval*, a organização econômica da cidade havia sido relativamente estática. Os artesãos, a partir da fase final da Idade Média, haviam estado reunidos em suas guildas. Cada mestre tinha um ou dois aprendizes e o número de mestres guardava certa proporção com as necessidades da comunidade. Se bem que sempre houvesse alguém que tivesse de lidar duramente para ganhar o necessário à sua sobrevivência, de um modo geral o membro da guilda po-

¹¹ A exposição que se segue da história econômica da fase final da Idade Média e do período da Reforma baseia-se principalmente em:

Lamprecht, *Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert*, Akademische Verlagsbuchhandlung J. C. B. Mohr, Züsch, für sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Freiburg i.B. und Leipzig, 1893.

Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger*, Iena: G. Fischer, 1896.

Sombart, *Der Modern Kapitalismus*, 1921, 1928.

v. Bulow, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen: Mohr, 1920.

Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Munique e Berlim: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1928.

Andreas, *Deutschland von der Reformation*, Stuttgart e Berlim: Deutsche Verlags-Anstalt, 1932.

Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nova York: Charles Scribner's Sons, 1930.

Schapiro, *Social Reform and the Reformation*, Tese, Nova York: Columbia University, 1909.

Pascal, *The Social Basis of the German Reformation, Martin Luther and His Times*, Londres: 1933.

Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Nova York: Harcourt, Brace and Co., 1926.

Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Leipzig: Meiner, 1923.

Kraus, *Scholastic, Puritanism and Kapitalismus*, Munique: Duncker & Humblot, 1930.

dia estar certo de conseguir viver com o seu trabalho manual. Se fazia boas cadeiras, sapatos, pão, selas e assim por diante, dava conta de tudo que era necessário para ter certeza de viver a salvo no nível atribuído tradicionalmente à sua posição social. Ele podia confiar em suas "boas obras", se empregarmos o termo não em seu sentido teológico, mas exclusivamente no sentido econômico. As guildas impediam qualquer competição pronunciada entre seus membros e obrigavam à cooperação no que tocava à compra de matérias-primas, às técnicas de produção e aos preços dos produtos. Em contradição com uma tendência para idealizar o sistema de guildas juntamente com toda a vida medieval, alguns historiadores indicaram que as guildas estavam sempre marcadas por um espírito monopolista, que, mesmo se evitando qualquer idealização das guildas, elas eram baseadas na cooperação mútua e ofereciam relativa segurança a seus membros.¹²

O comércio medieval era, em geral, como Sombart mostrou, realizado por uma multidão de negociantes bem modestos. Ainda não estavam separados os negócios por atacado e a varejo, e mesmo os mercadores que iam a países estrangeiros, como os membros da Hansa do Norte da Alemanha, também estavam interessados em vendas a varejo. A acumulação de capital também foi muito lenta até o fim do século XV. Assim, o pequeno negociante tinha uma segurança considerável em comparação com a situação econômica da fase final da Idade Média, quando os grandes capitais e o comércio monopolista assumiram importância crescente. "Muito do que agora é mecânico", diz o Professor Tawney, a respeito da vida numa cidade medieval, "era então pessoal, íntimo e direto, havendo pouca margem para uma organização em escala demasiadamente vasta para os padrões que são aplicados a indivíduos e para a doutrina que silencia escrúpulos e encerra todas as contas com a alegação final de conveniência econômica."¹³

Isto leva-nos a um ponto que é essencial à compreensão da posição do indivíduo na sociedade medieval, o das *opiniões éticas* referentes às *atividades econômicas*, segundo foram manifestadas não só nas doutrinas da Igreja Católica como igualmente nas leis seculares. Seguimos a exposição do assunto por

¹² Cf. a bibliografia sobre este problema citada por J. Kulischer, *op. cit.*, pp. 192 e ss.

¹³ Tawney, *op. cit.*, p. 28.

Tawney, visto que não se pode suspeitar que sua posição procurasse idealizar ou romancear o mundo medieval. As suposições básicas acerca da vida econômica eram duas: "*Que os interesses econômicos se subordinam à finalidade real da vida, que é a salvação, e que a conduta econômica é apenas um aspecto da conduta pessoal, ao qual se aplicam, como às outras partes desta, as regras da moralidade.*"

A seguir, Tawney esmiúça o ponto de vista medieval sobre atividades econômicas: "As riquezas materiais são necessárias; têm importância secundária, porém, desde que sem elas os homens não podem sustentar-se nem ajudar uns aos outros... Mas os motivos econômicos são suspeitos. Por serem apetites poderosos, os homens temem-nos, porém não são suficientemente mesquinhos para aplaudirem-nos... Não há lugar na teoria medieval para uma atividade econômica que não se relacione com uma finalidade moral, e fundar uma ciência da sociedade partindo da premissa de que o apetite de vantagem econômica é uma força constante e mensurável, que deve ser aceita como quaisquer outras forças naturais, como um dado inevitável e evidente por si mesmo, teria parecido ao pensador medieval pouco menos irracional e imoral do que tomar como base da Filosofia Social a atuação irrestrita de atributos humanos obrigatórios como a pugnacidade e o instinto sexual... "As riquezas", como diz Santo Antônio, "existem para o homem, e não o homem para as riquezas..." A todo instante, pois, encontram-se limites, restrições, avisos para não se deixarem os interesses econômicos interferir nos assuntos sérios. É direito do homem buscar a riqueza que lhe for necessária para viver de acordo com sua posição. Buscar mais do que isso não é arrojo, mas avareza, e a avareza é um pecado mortal. O comércio é legítimo: as diferenças de recursos dos diversos países provam que isso está nos desígnios da Providência. É, todavia, um negócio perigoso: o homem deve certificar-se de que o realiza no benefício do público e de que os lucros por ele obtidos não são mais do que a remuneração de seu trabalho. A propriedade privada é uma instituição necessária, pelo menos em um mundo decaído: os homens trabalham mais e brigam menos quando os bens são privados do que quando são comuns. Isso, entretanto, deve ser tolerado como uma concessão à fragilidade humana, nunca aplaudido como algo desejável por si mesmo; o ideal — se ao menos a natureza humana pudesse alçar-se a isso — é o comunismo. "Communis nin", escreveu

Graciano em seu decreto, "usus omnium quase sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit." Na melhor hipótese, de fato, os bens de raiz são algo dificultados. "Têm de ser legitimamente adquiridos; têm de estar no maior número possível de mãos; têm de assegurar o sustento dos pobres; seu uso deve ser, tanto quanto praticável, comum; seus proprietários têm de estar dispostos a compartilhá-los com os que deles necessitem, ainda que não estejam de fato na penúria."¹⁴

Embora essas opiniões exprimissem normas e não fossem uma imagem exata da realidade da vida econômica, refletiam, com efeito, até certo ponto, o verdadeiro espírito da sociedade medieval.

A relativa estabilidade da posição dos artesãos e mercadores, que caracterizava a cidade medieval, foi lentamente solapada na fase final da Idade Média até que desmoronou completamente no século XVI. Já no século XIV — mesmo antes — começara uma crescente diferenciação dentro das guildas, que continuou a despeito de todos os esforços para detê-la. Alguns membros da guilda tinham mais capital do que outros e empregavam cinco ou seis jornaleiros em vez de um ou dois. Em breve, algumas guildas só admitiam pessoas com certo capital. Outras tornaram-se poderosos monopólios que procuravam aproveitar ao máximo sua posição monopolista e explorar o freguês tanto quanto lhes era possível. Por outro lado, muitos membros das guildas empobreciam e tinham de tentar ganhar algum dinheiro fora de sua ocupação tradicional; freqüentemente tornavam-se pequenos comerciantes nas horas vagas. Muitos deles tinham perdido sua independência e segurança econômicas enquanto se apegavam desesperadamente ao ideal tradicional de independência econômica.¹⁵

Associada a esta evolução do sistema de guildas, a situação dos artífices assalariados passou de mal a pior. Enquanto nas indústrias da Itália e de Flandres já existia no século XIII, ou mesmo antes, uma classe de trabalhadores descontentes, a situação dos jornaleiros das guildas artesanais era relativamente segura. Se bem que não fosse verdade que todo jornaleiro pudesse tornar-se um mestre, muitos deles o conseguiram. Porém, à medida que cresceu o número de jornaleiros trabalhan-

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 31 e ss.

¹⁵ Cf. Lamprecht, *op. cit.*, p. 207; Andreas, *op. cit.*, p. 303.

do para um mesmo mestre, tanto mais capital se tornou necessário para passar a mestre e tanto mais as guildas assumiram um caráter monopolista e exclusivista. A deterioração de sua posição econômica e social foi evidenciada por sua crescente insatisfação, pela formação de organizações deles próprios, por greves e até por violentas insurreições.

O que foi dito do desenvolvimento cada vez mais capitalista das guildas artesanais é ainda mais aparente com relação ao comércio. Ao passo que o comércio medieval havia sido sobretudo um negócio interurbano, nos séculos XIV e XV cresceu rapidamente o comércio nacional e internacional. Malgrado os historiadores discordem quanto à época exata em que as grandes companhias comerciais começaram a formar-se, estão de acordo em que no século XV elas ficaram cada vez mais poderosas e converteram-se em monopólios, que graças ao maior poder de seu capital ameaçaram igualmente o pequeno negociante e o consumidor. A reforma do Imperador Sigismundo, no século XV, procurou conter o poder dos monopólios por meio de legislação. "Mas a posição do pequeno vendedor tornou-se mais e mais insegura; ele tinha apenas influência bastante para fazer ser ouvida sua queixa, mas não para compelir a uma ação efetiva".¹⁶

A indignação e a ira do pequeno mercador contra os monopólios foi eloquentemente manifestada por Lutero em seu panfleto "Sobre o Comércio e a Usura",¹⁷ impresso em 1524. Eles têm sob seu controle todas as mercadorias e praticam, sem disfarce, todas as artimanhas que foram mencionadas; aumentam e baixam os preços a seu talante e oprimem e arruinam todos os pequenos mercadores, como o lúcio faz com os peixinhos na água, exatamente como se fossem donos das criaturas de Deus e livres de todas as leis da fé e do amor. Estas palavras de Lutero poderiam ser escritas hoje. O medo e a raiva que a classe média sentia face aos monopolistas dos séculos XV e XVI eram, sob muitos aspectos, semelhantes ao sentimento que caracteriza a atitude da classe média de nossa era contra os monopólios e os capitalistas poderosos.

O papel do capital também estava avultando na indústria. Um exemplo notável é o da indústria de mineração. Original-

¹⁶ Schapiro, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷ *Works of Martin Luther*, Filadélfia: A. J. Holman Company, Vol. IV, p. 34.

mente, o quinhão de cada membro de uma guilda de mineiros era proporcional ao trabalho por ele executado. Porém, no século XV, em muitos casos, os quinhões pertenciam a capitalistas que pessoalmente não trabalhavam, e cada vez mais o trabalho era feito por trabalhadores que recebiam salários e não tinham cotas da empresa. A mesma evolução capitalista ocorreu em outras indústrias, também, e agravou a tendência resultante do papel crescente do capital nas guildas artesanais e no comércio: divisão crescente entre pobres e ricos e insatisfação crescente entre as classes pobres.

Quanto à situação dos camponeses, diferem as opiniões dos historiadores. Todavia, a seguinte análise de Schapiro parece suficientemente apoiada pelas conclusões da maioria dos historiadores. "Não obstante estas provas de prosperidade, a situação da classe agrícola estava deteriorando rapidamente. No princípio do século XVI, muito poucos eram de fato proprietários independentes da terra que cultivavam, com representação nas dietas locais, o que na Idade Média era um sinal de independência e igualdade de classes. A vasta maioria era *Hoerige*, uma classe pessoalmente livre, porém cuja terra estava sujeita a tributos, ficando os indivíduos obrigados a prestar serviços conforme combinado... Foi o *Hoerige* a viga mestra de todas as revoltas agrárias. Este camponês da classe média, vivendo em uma comunidade semi-independente próxima da propriedade do suserano, deu-se conta de que o aumento de tributos e serviços estava transformando-o em praticamente um servo, e a parte comum da vila em uma parte do domínio do senhor."¹⁸

Mudanças significativas na *atmosfera psicológica* acompanharam a evolução econômica do capitalismo. Um espírito de inquietude começou a impregnar a vida lá para o fim da Idade Média. Principiou a desenvolver-se a concepção de tempo e sentido moderno. Os minutos tornaram-se valiosos; um sintoma deste novo sentido de tempo é que em Nuremberg os relógios vêm batendo os quartos de hora desde o século XVI.¹⁹ Feriados em demasia começaram a parecer um infortúnio. O tempo era tão valioso que se passou a achar que ele nunca devia ser gasto com qualquer fim que não fosse útil. O trabalho foi cada vez mais ficando o valor supremo. Desenvolveu-se

¹⁸ Schapiro, *op. cit.*, pp. 54, 55.

¹⁹ Lamprecht, *op. cit.*, p. 200.

uma nova atitude face ao trabalho e foi tão forte que a classe média foi-se indignando com a improdutividade econômica das instituições da Igreja. As ordens relativas a esmolas ofendiam por serem improdutivas e, por conseguinte, imorais.

A idéia de eficiência assumiu o papel de uma das mais elevadas virtudes morais. Ao mesmo tempo, o desejo de riqueza e de sucesso material tornou-se a paixão que a tudo absorvia. "Tudo o mundo", diz o pregador Martin Butzer, "corre atrás dos ramos de negócios e ocupações que proporcionem maior lucro. O estudo das artes e das ciências é posto de lado pela mais baixa espécie de trabalho manual. Todas as mentes esclarecidas, que foram dotadas por Deus com uma capacidade para estudos mais nobres, estão absorvidas pelo comércio, que hoje em dia está tão saturado de desonestidade que é a última categoria de atividade em que um homem honrado se deveria empenhar."²⁰

Uma importante consequência das mudanças econômicas que vimos descrevendo afetou a todos. O sistema social medieval foi destruído e, com ele, a estabilidade e relativa segurança que oferecia ao indivíduo. Agora, com o início do capitalismo, todas as classes da sociedade puseram a mexer-se. Deixou de haver um lugar fixo na ordem econômica, que pôdia ser considerada natural, inquestionável. *O indivíduo foi deixado só; tudo dependia de seu próprio esforço, não da segurança de seu "status" tradicional.*

Sem embargo, cada classe foi afetada de maneira diversa por este acontecimento. Para os pobres das cidades, os trabalhadores e os aprendizes, significou maior exploração e empobrecimento; para os camponeses, também significou maior pressão econômica e pessoal; a nobreza inferior enfrentou a ruína, embora de modo diferente. Enquanto para estas classes o novo desenvolvimento foi essencialmente uma mudança para pior, a situação foi muito mais complicada para a classe média urbana. Falamos da crescente diferenciação que teve lugar dentro de suas fileiras. Grandes partes dela viram-se em situação cada vez pior. Muitos artesãos e pequenos mercados tiveram de fazer face ao poder maior dos monopolistas e de outros competidores com mais capital e tiveram dificuldades sempre maiores para permanecer independentes. Muitas vezes tiveram de lutar contra forças esmagadoramente poderosas e, para muitos, essa

²⁰ Citado por Schapiro, *op. cit.*, pp. 21, 22.

foi uma luta desesperada e perdida. Outras partes da classe média foram mais prósperas e participaram da tendência geral ascendente do capitalismo nascente. Mas, ainda para estes mais afortunados, o papel cada vez maior do *capital*, do *mercado* e da *competição* alterou sua situação pessoal trazendo-lhes insegurança, isolamento e ansiedade.

O fato do capital assumir importância decisiva significou que uma força suprapessoal determinava o destino econômico e, por conseguinte, pessoal de cada um. O capital "deixara de ser um servo e tornara-se o senhor. Asumindo uma vitalidade autônoma e independente, ele reivindicou o direito de um sócio majoritário a ditar a organização econômica de acordo com suas próprias rigorosas exigências".²¹

A nova função do mercado teve efeito similar. O mercado medieval havia sido realmente pequeno, cujo funcionamento era facilmente entendido. Ele colocava a oferta e a procura em relação direta e concreta. Um produtor sabia aproximadamente quanto produzir e podia estar relativamente certo de vender seus produtos por um preço adequado. Agora, era necessário produzir para um mercado cada vez maior, não se podendo determinar adiantadamente as possibilidades de vendas. Não era bastante, portanto, produzir bens úteis. Se bem que essa fosse uma condição para vendê-los, as leis imprevisíveis do mercado decidiam se os produtos poderiam ser vendidos de fato e a que preço. O mecanismo do novo mercado parecia lembrar a doutrina calvinista da predestinação, que ensinava que o indivíduo tem de fazer todo esforço para ser bom, mas que antes mesmo de seu nascimento fora decidido se ele deveria ou não salvar-se. O dia do mercado tornou-se o dia do juízo para os produtos da labuta humana.

Outro fator importante, a este respeito, foi o papel crescente da competição. Embora a competição não estivesse de todo ausente na sociedade medieval, o sistema econômico feudal baseava-se no princípio de cooperação e era regulado — ou organizado — por meio de regras que tolhiam à competição. Com o surto do capitalismo estes princípios medievais foram dando cada vez mais lugar ao da iniciativa individualista. Cada indivíduo devia ir avanti e experimentar sua sorte; tinha de nadar ou afundar. Os outros não estavam aliados a ele em

²¹ Tawney, *op. cit.*, p. 86.

um empreendimento comum, tornaram-se seus competidores, e muitas vezes se viu confrontado pela alternativa de destruí-los ou de ser destruído.²²

Certamente o papel do capital, do mercado e da competição individual não era tão importante no século XVI como deveria tornar-se posteriormente. Ao mesmo tempo, todos os elementos decisivos do capitalismo moderno já haviam nascido naquela época, juntamente com seu efeito psicológico no indivíduo.

A par de um aspecto do quadro que acabamos de descrever há outro: o capitalismo libertou o indivíduo. Ele libertou o homem da arregimentação do sistema corporativo; permitiu-lhe firmar-se nos próprios pés e experimentar sua sorte. Ele se tornou o senhor de seu destino, dele era o risco e dele também o ganho. O esforço individual podia levá-lo ao sucesso e à independência econômica. O dinheiro converteu-se em grande igualador dos homens e demonstrou ser mais poderoso do que o nascimento e a casta.

Este lado do capitalismo estava apenas começando a desenvolver-se no período inicial que estamos examinando. Ele desempenhou um papel maior com o pequeno grupo de capitalistas ricos do que com a classe média urbana. Entretanto, mesmo na medida em que então foi eficaz, teve efeito importante na modelagem da personalidade do homem.

Se procurarmos agora resumir nossa discussão do impacto das mudanças econômicas e sociais no indivíduo dos séculos XV e XVI, obteremos o seguinte quadro:

Encontramos a mesma ambigüidade da liberdade que examinamos antes. O indivíduo está livre da opressão dos grilhões econômicos e políticos. Ele também ganha em liberdade positiva graças ao papel ativo e independente que tem de desempenhar no novo sistema. Mas simultaneamente está livre daqueles vínculos que costumavam dar-lhe segurança e uma sensação de relacionamento. A vida deixou de ser vivida em um mundo fechado cujo centro era o homem; o mundo tornou-se ilimitado e ao mesmo tempo ameaçador. Ao perceber seu lugar fixo em um mundo fechado, o homem perde a resposta

²² Cf. este problema de competição com Margaret Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, Nova York: McGraw-Hill Book Company, 1937; L. K. Frank, "The Cost of Competition", em *Plan Age*, Vol. VI, novembro-dezembro, 1940.

para o significado de sua vida; o resultado é que dele se apoderou a dúvida acerca de si próprio e da meta de sua vida. Ele está ameaçado por poderosas forças suprapessoais, o capital e o mercado. Sua relação com seus semelhantes, todos seus competidores, tornou-se hostil e alienada; ele está livre — isto é, está sozinho, isolado, ameaçado de todos os lados. Não dispondo da riqueza ou do poder que o capitalista do Renascimento tinha, e tendo também perdido o sentimento de unicidade com os homens e com o universo, ele se vê esmagado pela sensação de sua nulidade e desvalia individual. O Paraíso está perdido de vez, o indivíduo acha-se só e enfrenta o mundo — um estranho arremessado em um mundo ilimitado e ameaçador. A nova liberdade tende a criar um profundo sentimento de insegurança, impotência, dúvida, solidão e angústia. Estes sentimentos têm de ser mitigados para que o indivíduo possa atuar satisfatoriamente.

2. O PERÍODO DA REFORMA

A esta altura da evolução surgiram o *luteranismo* e o *calvinismo*. As novas religiões não eram religiões de uma classe superior rica, mas da classe média urbana, dos pobres das cidades e dos campos. Elas atraíram esses grupos porque davam expansão a um novo sentimento de liberdade e independência, assim como ao de impotência e angústia, de que seus membros se achavam impregnados. Essas novas doutrinas religiosas, contudo, fizeram mais do que exprimir articuladamente os sentimentos gerados por uma ordem econômica ou transformação. Por meio de seus ensinamentos, intensificaram-nos e ao mesmo tempo apresentaram soluções que permitiam ao indivíduo fazer face a uma insegurança que do contrário seria insustentável.

Antes de principiarmos a analisar o significado social e psicológico das novas doutrinas religiosas, é interessante fazermos algumas observações com respeito ao método de nossa interpretação que poderão facilitar a compreensão desta análise.

Ao estudarmos o significado psicológico de uma doutrina religiosa ou política, devemos ter em mente que a análise psicológica não implica um julgamento da veracidade da doutrina que se analisa. Esta última lógica só pode ser resolvida em

função da estrutura lógica do próprio problema. A análise das motivações psicológicas que existem por trás de certas doutrinas ou idéias jamais pode ser um sucedâneo do julgamento racional da validade da doutrina e dos valores subentendidos por esta, conquanto tal análise possa conduzir a uma compreensão melhor do verdadeiro sentido de uma doutrina e, assim, influenciar o julgamento de valores de cada um de nós. *

O que a análise psicológica de doutrinas pode revelar são as motivações subjetivas que fazem uma pessoa se aperceber de certos problemas e procurar soluções em certas direções. Qualquer espécie de raciocínio verdadeiro ou falso, se for além de um mero conformismo com as idéias convencionais, é motivada pelas necessidades e interesses subjetivos da pessoa que estiver pensando. Ocorre que alguns interesses são favorecidos pelo descobrimento da verdade, outros, por sua destruição. Em ambos os casos, porém, as motivações psicológicas são incentivos importantes para se chegar a certas conclusões. Podemos ir ainda mais longe e afirmar que idéias que não se acham implantadas em necessidades poderosas da personalidade terão reduzida influência nas ações e no conjunto da vida da pessoa interessada.

Se analisarmos doutrinas religiosas ou políticas com referência a seu significado psicológico, devemos diferenciar entre dois problemas. Podemos estudar a estrutura do caráter do indivíduo que cria uma nova doutrina e procurar compreender quais os traços de sua personalidade que são responsáveis pela orientação adotada em particular por seu pensamento. Falando concretamente, isto quer dizer, por exemplo, que temos de analisar a estrutura do caráter de Lutero ou Calvino para averiguar quais as inclinações de suas personalidades que o fizeram chegar a certas conclusões e a formular determinadas doutrinas. O outro problema consiste em estudar os motivos psicológicos não do criador de uma doutrina, mas do grupo social que é por ela atraído. A influência de qualquer doutrina ou idéia depende do grau em que atrai as necessidades psíquicas da estrutura do caráter daqueles a quem ela é dirigida. Somente se a idéia atender a necessidades psicológicas poderosas de certos grupos sociais, tornar-se-á uma força possante da História.

* N. do T. — Cf. Erich Fromm, *Análise do Homem*, pp. 204-9.

Ambos os problemas, a psicologia do chefe e a dos seus seguidores, estão, é claro, estreitamente ligados entre si. Se as mesmas idéias atraem-nos, a estrutura de seu caráter deve ser análoga em aspectos importantes. A parte fatores tais como o talento especial para pensar e agir, no que toca ao chefe, a estrutura de seu caráter comumente apresentará, de forma mais nítida e extremada, a determinada estrutura de caráter daqueles a quem suas doutrinas atraem; ele pode chegar a uma formulação mais clara e mais declarada de certas idéias para as quais seus adeptos já se acham preparados psicologicamente. O fato da estrutura do caráter do chefe mostrar mais acentuados certos traços que se encontram em seus seguidores pode ser devido a um de dois fatores ou a uma combinação de ambos: primeiro, ser a sua posição social típica para as condições que moldam a personalidade de todo o grupo; segundo, que por circunstâncias acidentais de sua educação e de suas experiências individuais esses mesmos traços se tenham desenvolvido em grau acentuado, que para o grupo resultam de sua posição social.

Em nossa análise do significado psicológico das doutrinas do protestantismo e do calvinismo não estamos discutindo as personalidades de Lutero e Calvino, mas a situação psicológicas das classes sociais que foram fascinadas por suas idéias. Quero mencionar somente, muito de passagem, antes de começar o exame da teologia de Lutero, que este como pessoa era um representante típico do "caráter autoritário" conforme será descrito adiante. Tendo sido criado por um pai incomumente severo e tendo sentido pouco amor ou segurança quando criança, sua personalidade estava dilacerada por uma constante ambivalência face à autoridade; ele a odiava e revoltava-se contra ela, ao mesmo passo que a admirava e propendia a submeter-se-lhe. Durante toda a sua vida houve sempre uma autoridade contra a qual se opunha e outras a quem admirava — seu pai e seus superiores no mosteiro, na juventude; o Papa e os príncipes, posteriormente. Ele estava saturado de um sentimento extremo de solidão, impotência e maldade, mas ao mesmo tempo de uma paixão de mando. Vivia torturado por dúvidas, como só pode acontecer com um caráter compulsivo, e estava constantemente buscando algo que lhe desse segurança interior e o aliviasse da tortura da incerteza. Ele odiava os outros, especialmente a si mesmo, odiava a si mesmo e a vida, e desse ódio brotava um anelo apaixonado e desesperado de ser amado. Todo seu ser estava impregnado de medo, dúvida e

isolamento interior, e sobre essa base pessoal ele deveria tornar-se o campeão de grupos sociais que estavam psicologicamente em situação muito semelhante.

Parece caber aqui mais uma observação quanto ao método da análise que vem a seguir. Qualquer análise psicológica dos pensamentos de um indivíduo ou de uma ideologia tem em vista a compreensão das raízes psicológicas de que promanam esses pensamentos ou idéias. A primeira condição para uma análise nessas condições é entender plenamente o contexto lógico de uma idéia e o que seu autor conscientemente deseja dizer. Todavia, sabemos que uma pessoa, mesmo que seja subjetivamente sincera, pode freqüentemente ser impelida, inconscientemente, por um motivo diferente daquele que ela crê que a move; que ela pode usar um conceito que logicamente implica certo significado e que, para ela, inconscientemente, significa algo diferente desse significado "oficial". Ademais, sabemos que pode tentar harmonizar certas contradições de seu próprio sentimento por uma construção ideológica ou encobrir uma idéia que ela reprime com uma racionalização que exprima justamente o contrário. A compreensão da atuação dos elementos inconscientes ensinou-nos a sermos céticos ante as palavras e a não aceitá-las pelo que aparentam.

A análise de idéias tem a ver sobretudo com duas tarefas: uma é determinar o peso que uma certa idéia tem no conjunto de um sistema ideológico; a segunda é determinar se estamos lidando com uma racionalização que difere do sentido *real* dos pensamentos. Um exemplo do primeiro ponto é o seguinte: na ideologia de Hitler, o destaque dado à injustiça do Tratado de Versalhes desempenha um papel tremendo, e é verdade que ele estava genuinamente indignado com o tratado de paz. Todavia, se analisarmos toda a sua ideologia política, veremos que seus fundamentos são um intenso desejo de poder e conquista e, conquanto conscientemente ele atribua muito peso à injustiça feita à Alemanha, na verdade este pensamento tem pouco valor no conjunto de seu pensamento. Um exemplo da diferença entre o significado conscientemente atribuído a um pensamento e seu real significado psicológico pode ser tirado da análise das doutrinas de Lutero que estamos vendo neste capítulo.

Dizemos que a relação dele para com Deus é de submissão baseada na impotência do homem. Ele próprio fala desta

submissão como voluntária, decorrente não do medo, mas do amor. Logicamente pois, poder-se-ia argumentar, isto não é submissão. Psicologicamente, contudo, conclui-se da estrutura total do pensamento de Lutero que sua espécie de amor ou fé na verdade é submissão; que, apesar dele *conscientemente* pensar em termos do caráter voluntário e amoroso de sua "submissão" a Deus, está imbuído de um sentimento de impotência e maldade que converte a natureza de sua relação com Deus em submissão. (Exatamente como a dependência masoquista de uma pessoa em relação a outra é amiúde concebida conscientemente como "amor".) Sob o ponto de vista de uma análise psicológica, por conseguinte, a objeção de que Lutero diz algo diferente do que acreditamos que ele *quer dizer* (embora inconscientemente) tem escasso valor. Cremos que certas contradições de seu sistema só podem ser entendidas pela análise do sentido psicológico de suas concepções.

Na análise que se segue das doutrinas do protestantismo interpretei as doutrinas religiosas de acordo com o que elas significam em face do contexto do sistema total. Não cito frases que contradizem algumas das doutrinas de Lutero ou de Calvino nos casos em que estou pessoalmente convicto de que seu peso e significado não são de molde a constituir contradições verdadeiras. Mas a interpretação que dou não se baseia em um método de escolher determinadas frases que se ajustem à minha interpretação, porém em um estudo do conjunto do sistema de Lutero e de Calvino, de sua base psicológica, acompanhado de uma interpretação de seus elementos de *per si* à luz da estrutura psicológica do sistema inteiro.

Se quisermos compreender o que havia de novo nas doutrinas da Reforma, primeiro temos de levar em conta o que era essencial na teologia da Igreja medieval.²³ Ao procurar fazê-lo, defrontamos com a mesma dificuldade metodológica que examinamos em conexão com concepções como as de "sociedade medieval" e "sociedade capitalista". Assim como na esfera econômica não há mudança súbita de uma estrutura para outra, tampouco a há na esfera teológica. Certas doutrinas de Lutero e de Calvino são tão parecidas com as da Igreja

²³ Segui aqui, principalmente, R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig: Deutsche Verlagsbuchhandlung, Vol. III, 1930; Vol. IV, 1, 1933; Vol. IV, 2, 1940; B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg: Herber, 1911.

medieval que às vezes é difícil enxergar qualquer diferença essencial entre elas. Como o protestantismo e o calvinismo, a Igreja Católica sempre negara que o homem pudesse encontrar a salvação apoiado exclusivamente na força de suas próprias virtudes e merecimento, de que ele poderia passar sem a graça de Deus como um meio indispensável à salvação. Não obstante, a despeito de todos os elementos comuns à antiga e à nova teologia, o espírito da Igreja Católica havia sido basicamente diferente do espírito da Reforma, especialmente com relação ao problema da dignidade e liberdade humanas e ao efeito dos atos do homem sobre seu próprio destino.

Certos princípios foram característicos da teologia católica durante o longo período que antecedeu a Reforma: a doutrina de que a natureza do homem, conquanto corrompida pelo pecado de Adão, anseia inatamente pelo bem; que a vontade do homem é livre para desejar o bem; que o esforço do próprio homem é valioso para sua salvação, e que pelos seus sacramentos da Igreja baseados nos méritos da morte de Cristo, o pecador pode ser salvo.

Entretanto, alguns dos teólogos mais representativos, como Agostinho e Tomás de Aquino, apesar de sustentarem as opiniões que acabamos de mencionar, ao mesmo tempo pregavam doutrinas de espírito profundamente diverso. Porém, se bem que Aquino ensine uma doutrina de predestinação, nunca deixa de ressaltar o livre arbítrio como uma de suas doutrinas fundamentais. Para transpor o contraste entre a doutrina da liberdade e a da predestinação, ele é obrigado a usar as mais complicadas explicações; todavia, embora estas não pareçam resolver as contradições satisfatoriamente, ele não recua da doutrina do livre arbítrio e do esforço humano, como sendo valioso para a salvação do homem, ainda que a vontade possa carecer do apoio da graça de Deus.²⁴

Quanto ao livre arbítrio, Aquino diz que contradiria a essência da natureza divina e humana presumir que o homem

²⁴ Relativamente a este último tópico, diz ele: "Em consequência, o predestinado deve anelar por boas ações e rezar, porque graças a estes meios a predestinação se cumpre mais certamente... e, portanto, a predestinação pode ser favorecida pelas criaturas, mas não ser impedida por elas." *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, literalmente traduzida pelos padres da Província Dominicana Inglesa. Segunda edição revista, Londres: Burns Oates Washbourne, Ltd., 1929, Part I, Q. 23, Art. 8.

não fosse livre para decidir e que o homem tem até liberdade para recusar a graça que lhe é oferecida por Deus.²⁵

Outros teólogos destacaram mais do que Aquino o papel do esforço do homem em prol de sua salvação. Segundo Boaventura, é da intenção de Deus oferecer graça ao homem, mas só a recebem aqueles que se preparam para ela por seus merecimentos.

Este destaque avultou durante os séculos XIII, XIV e XV nos sistemas de Duns Scotus, Ockam e Biel, acontecimento importante para a compreensão do novo espírito da Reforma, posto que os ataques de Lutero se dirigiram particularmente contra os escolásticos na fase final da Idade Média, a que ele chamava de "San Theologen".

Duns Scotus ressaltou o papel da vontade. A vontade é livre. Por meio da realização de sua vontade, o homem realiza seu eu individual, e esta auto-realização é uma satisfação suprema para o indivíduo. Como é decisão de Deus que a vontade seja um ato do eu individual, o próprio Deus não exerce influência na decisão do homem.

Biel e Ockam salientam o papel dos merecimentos próprios do homem como condição para sua salvação e, se bem que também falem da ajuda divina, seu significado básico, como fora imaginado por doutrinas mais antigas, foi posto de lado por eles.²⁶ Biel presume que o homem é livre e pode sempre apelar para Deus, cuja graça vem em seu socorro. Ockam ensinou que a natureza do homem não foi de fato corrompida pelo pecado; para ele, o pecado é meramente um ato isolado que não altera a substância do homem. O Concílio de Trento afirma muito claramente que o livre arbítrio coopera com a graça de Deus, mas que também pode abster-se desta cooperação.²⁷ A imagem do homem, segundo é apresentada por Ockam e outros escolásticos posteriores, revela-o não como o pobre pecador, porém como um ser livre cuja natureza mesma torna-o capaz de tudo o que é bom, e cuja vontade é independente das forças naturais ou outras quaisquer forças externas.

A prática de comprar uma carta de indulgência, que exerceu o papel cada vez maior na parte final da Idade Média e

²⁵ *Summa contra Gentiles*, Vol. III, Capítulos 73, 85, 159.

²⁶ R. Seeberg, *op. cit.*, p. 766.

²⁷ Cf. Bartmann, *op. cit.*, p. 468.

contra a qual Lutero dirigiu seus mais ardorosos ataques, relacionava-se com este crescente destaque dado ao arbítrio do homem e à eficácia de seus esforços. Ao comprar a carta de indulgência ao emissário papal, o homem era aliviado da punição temporal que se supunha constituir um sucedâneo para o castigo eterno, e, como Seeberg indicou,²⁸ o homem tinha toda a razão para esperar que seria absolvido de todos os pecados.

A primeira vista, pode parecer que esta prática de comprar a remissão própria do castigo do Purgatório ao Papa contradizia a idéia da eficácia dos esforços do homem por sua salvação, pois que implica uma dependência da autoridade da Igreja e de seus sacramentos. Porém, embora isto seja verdadeiro, até certo ponto, também é verdade que encerra um espírito de esperança e de segurança; se o homem podia livrar-se assim facilmente da punição, então o ônus da culpa era consideravelmente anulado. Podia libertar-se do peso do passado com relativa facilidade e descartar-se da ansiedade que o atormentava. Além disso, não se deve olvidar que, de acordo com a teoria explícita ou implícita da Igreja, o efeito da carta de indulgência dependia da premissa de o comprador ter-se arrependido e confessado.²⁹

Essas idéias, que diferem tão pronunciadamente do espírito da Reforma, também são encontradas nas obras dos místicos, nos sermões e nas regras minuciosas para uso dos confesores. Neles, deparamos com um intuito de afirmar a dignidade do homem e a legitimidade da expressão do eu integral. A par dessa atitude, constatamos a noção da imitação de Cristo,

²⁸ *Op. cit.*, p. 624.

²⁹ A prática e a teoria da carta de indulgência parecem constituir um exemplo particularmente interessante da influência do capitalismo crescente. Não só a idéia de que cada um poderia comprar sua emancipação do castigo exprime um novo sentimento de eminente papel do dinheiro como a teoria da carta de indulgência, segundo foi formulada em 1343 por Clemente VI, também evidencia a tendência do novo pensamento capitalista. Clemente VI disse que o Papa tinha sob sua guarda a quantidade incomensurável de méritos adquiridos por Cristo e pelos santos e que, por conseguinte, poderia distribuir parte desses tesouros pelos crentes. (Cf. R. Seeberg, *op. cit.*, p. 621.) Vemos aí a concepção do Papa como um monopolizador que possui um imenso capital moral e que o emprega para sua própria vantagem financeira — para a vantagem moral de seus “clientes”

generalizada já no século XII, e a crença de que o homem poderia aspirar a ser como Deus. As regras para os confesso- res demonstravam uma grande compreensão da situação con- creta do indivíduo e reconheciam as diferenças individuais sub- jetivas. Elas não cuidavam do pecado como o estalão pelo qual o indivíduo devia ser medido e humilhado, mas como uma fraqueza humana que se devia encarar com compreensão e respeito.³⁰

Resumindo: a Igreja medieval destacava a dignidade do homem, a liberdade de sua vontade e o fato de seus esforços serem eficazes; acentuava a semelhança entre Deus e o homem e também o direito que o homem tinha de confiar no amor de Deus. Os homens eram considerados iguais e irmãos em sua própria semelhança com Deus. Na fase ulterior da Idade Mé- dia, associadas ao início do capitalismo, surgiram a perplexi- dade e a insegurança; ao mesmo tempo, todavia, tornaram-se cada vez mais acentuadas as tendências que ressaltavam o papel da vontade e dos esforços do homem. Podemos aceitar que tanto a filosofia do Renascimento quanto a doutrina ca- tólica da fase final da Idade Média refletiram o espírito pre- dominante nos grupos sociais cuja posição econômica lhes dava um sentimento de poder e independência. Pelo contrário, a teologia de Lutero manifestou os sentimentos da classe média, que pelejando contra a autoridade da Igreja e ressentindo-se da nova classe endinheirada, sentiu-se ameaçada pelo capita- lismo crescente e avassalada por uma impressão de impotência e de desvalia individuais.

O sistema de Lutero, naquilo que diverge da tradição ca- tólica, apresenta dois lados, um dos quais tem sido mais des- tacado que o outro na imagem de suas doutrinas que é comu- nemente apresentada nos países protestantes. Este aspecto refere- se a ter ele dado independência ao homem em assuntos de religião; de ter despojado a Igreja de sua autoridade, atri- buindo-a ao indivíduo; de que sua concepção de fé e salva- ção é ligada à experiência individual subjetiva, em que toda a responsabilidade cabe ao indivíduo e nenhuma a uma auto- ridade que lhe pudesse dar aquilo que ele consiga obter por

³⁰ Devo a Charles Trinkhaus haver despertado minha aten- ção para a importância da literatura mística e dos sermões de diver- sas sugestões específicas mencionadas neste parágrafo.

si mesmo. Há boas razões para enaltecer esta face das doutrinas de Lutero e de Calvino, pois que são uma das origens de desenvolvimento da liberdade política e espiritual da sociedade moderna, acontecimento que, especialmente nos países anglo-saxões, é inseparavelmente ligado às idéias de puritanismo.

O outro aspecto da liberdade moderna é o isolamento e a impotência que ela acarretou para o indivíduo, e suas origens, tanto quanto as da independência, acham-se no protestantismo. Como este livro se interessa principalmente pela liberdade como um fardo e um perigo, a análise que se segue, sendo intencionalmente unilateral, acentua a face das doutrinas de Lutero e Calvino em que está arraigado este aspecto negativo da liberdade: sua ênfase na maldade e impotência fundamentais do homem.

Lutero admitiu a existência de uma iniquidade inata na natureza humana que orienta sua vontade para o mal e impossibilita qualquer homem de praticar uma boa ação baseado em sua própria natureza. O homem possui uma natureza má e viciosa (*"naturaliter et inevitabiliter mala et vitiosa natura"*.) A depravação da natureza do homem e sua total ausência de liberdade para escolher o que está certo é uma das concepções fundamentais de todo o pensamento de Lutero. É com esta idéia que ele principia seu comentário à epístola de Paulo aos romanos: "A essência desta epístola é destruir, extirpar e aniquilar toda sabedoria e justiça da carne; pode parecer — a nossos olhos e aos de outros — muitíssimo invulgar e sincero... O que importa é que nossa justiça e sabedoria, que se patenteiam a nossos olhos, estejam sendo destruídas e extirpadas de nosso coração e de nosso frívolo eu." ³¹

Esta convicção da ruindade do homem e de sua incapacidade para fazer qualquer coisa de bom por seus próprios méritos é um requisito essencial para a graça divina. Só se o homem humilhar-se e derribar sua vontade pessoal e seu orgulho, a graça de Deus descenderá sobre ele. "Pois Deus quer salvar-nos não pelas nossas, mas por justiça e sabedoria extrínsecas (*fremde*), por uma justiça que não provém de nós nem se origina em nós, mas nos vem de alhures... Isto é, deve-se

³¹ Martinho Lutero, *Vorlesung über den Römerbrief*, Capítulo I, i. (A tradução é minha, visto não existir tradução em inglês.)

ensinar acerca de uma justiça que vem exclusivamente de fora e é inteiramente alheia a nós mesmos.”³²

Uma expressão ainda mais radical da impotência do homem foi dada por Lutero sete anos mais tarde, em seu panfleto “*De servo arbitrio*”, que foi um ataque contra a defesa feita por Erasmo da liberdade da vontade humana. “... Assim, a vontade humana é como se fosse uma fera entre os dois. Se Deus predomina, ela quer e vai aonde Deus deseja; como diz o salmo, “Eu era como uma fera ante vós, e não obstante estou continuamente convosco” (Salmo 73, 22, 23). Se Satanás predomina, ela quer e vai aonde Satanás deseja. Nem está no poder de sua própria vontade o escolher que ginete a guiará, nem qual ela procurará; mas os próprios ginetes dispunham qual a terá e manterá.”³³ Lutero declara que se alguém não preferir “abandonar este tema (do livre arbitrio) de todo (o que seria mais seguro e também mais religioso), poderemos, sem embargo, ensinar de boa consciência que ela seja usada até o ponto de permitir ao homem um “livre arbitrio”, não face aos que estão acima dele, mas apenas face aos seres que estão abaixo dele... O homem dirigido para Deus não tem “livre arbitrio”, porém é um prisioneiro, escravo e servo, seja da vontade de Deus seja da de Satã.”³⁴ As doutrinas de que o homem era um instrumento impotente nas mãos de Deus e essencialmente mau, de que sua missão exclusiva era resignar-se à vontade de Deus, de que Deus podia salvá-lo em consequência de um ato incompreensível de justiça — estas doutrinas não eram a solução definitiva que podia ser dada por um homem tão impelido pelo desespero, pela ansiedade e pela dúvida e, ao mesmo tempo, por um desejo tão ardente de certeza, como Lutero. Este acabou encontrando a resposta para suas dúvidas. Em 1518, adveio-lhe uma súbita revelação. O homem não pode ser salvo na base de suas virtudes; ele nem deve ao menos meditar se suas obras foram ou não agradáveis a Deus; mas ele pode ter certeza de sua salvação caso tenha

³² *Op. cit.*, Capítulo I, i.

³³ Martinho Lutero, *The Bondage of the Will*. Traduzido para o inglês por Henry Cole, M. A., Grand Rapids, Michigan: B. Erdmans Publishing Co., 131, p. 74.

³⁴ *Op. cit.*, p. 79. Esta dicotomia — submissão a poderes acima e domínio sobre os abaixo — é, consoante veremos adiante, característica da atitude do caráter autoritário.

fé. A fé é dada ao homem por Deus; uma vez que o homem tenha tido a indisputável experiência subjetiva da fé, também pode ficar certo de sua salvação. O indivíduo é essencialmente receptivo nesta relação com Deus. Uma vez que o homem receba a graça divina na experiência da fé, sua natureza transforma-se, posto que no ato de fé ele se une a Cristo, e a justiça de Cristo substitui a dele mesmo, que foi perdida com a queda de Adão. Entretanto, o homem nunca pode tornar-se inteiramente virtuoso em vida, pois sua maldade natural jamais pode desaparecer totalmente.³⁵

A doutrina de Lutero sobre a fé como uma indiscutível experiência subjetiva da salvação de cada um pode, à primeira vista, ferir como uma contradição extrema do intenso sentimento de dúvida que era característico da personalidade dele e de seus ensinamentos até 1518. Contudo, psicologicamente, esta mudança da dúvida para a certeza, longe de ser contraditória, tem uma relação causativa. Devemos recordar o que foi dito a respeito da natureza desta dúvida: não era a dúvida racional, que se fundamenta na liberdade de pensamento e que se atreve a contestar opiniões consagradas. Era a dúvida irracional, que brota do isolamento e incapacidade de um indivíduo cuja atitude para com o mundo é de angústia e ódio. Esta dúvida irracional jamais pode ser curada por soluções racionais; só pode desaparecer se o indivíduo tornar-se parte integrante de um mundo que encerre significado próprio. Caso isto não aconteça, como não aconteceu com Lutero e com a classe média que ele representava, a dúvida só pode ser silenciada, enterrada por assim dizer, e isto pode ser feito por uma certa fórmula que prometa a certeza absoluta. A busca compulsiva da certeza, como constatamos em Lutero, não é a expressão de fé genuína, porém algo que emana da necessidade de subjugar a dúvida intolerável. A solução de Lutero é uma que hoje em dia encontramos em muitas pessoas, que não pensam em termos ideológicos; a saber, a de encontrar a certeza pela eliminação do isolamento do eu individual, tornando-se um instrumento nas mãos de um poder esmagadoramente forte e alheio ao indivíduo. Para Lutero, este poder foi Deus, e na sujeição irrestrita buscou a certeza. Porém, embora assim tivesse

³⁵ Cf. "*Sermo de duplici iustitia*" (*Luthers Werk*, Weimar ed., Vol. II).

êxito em silenciar suas dúvidas até certo ponto, elas na realidade nunca desapareceram: até seu último dia, ele esteve sujeito a ataques de dúvida que tinha de subjugar com renovados esforços de submissão. Psicologicamente, a fé tem dois significados inteiramente distintos. Ela pode ser uma expressão de um relacionamento interior com a humanidade e uma afirmação da vida; ou pode, então, ser uma formação reativa contra uma sensação básica de dúvida enraizada no isolamento do indivíduo e em sua atitude negativa face à vida. A fé, no caso de Lutero, tinha essa qualidade compensatória.

É particularmente importante entender o significado da dúvida e as tentativas para silenciá-la, porquanto não é um problema que diga respeito apenas à teologia de Lutero e, como veremos a seguir, de Calvino, mas que permaneceu sendo um dos problemas básicos do homem moderno. A dúvida é o ponto de partida da Filosofia moderna; a necessidade de silenciá-la exerceu estímulo dos mais potentes no desenvolvimento da Filosofia e da Ciência modernas. Porém, se bem que muitas dúvidas racionais tenham sido resolvidas por respostas racionais, a dúvida irracional não desapareceu e não pode desaparecer até que o homem haja evoluído da liberdade negativa para a positiva. As tentativas modernas para silenciá-la, quer consistam em um anelo compulsivo por sucesso, na crença de que o conhecimento ilimitado de fatos pode satisfazer à busca de certeza, ou na sujeição a um chefe que assuma a responsabilidade pela "certeza" — todas estas soluções só podem eliminar a consciência da dúvida. A dúvida mesma não desaparecerá enquanto o homem não superar seu isolamento e enquanto seu lugar no mundo não se tiver tornado significativo em termos de suas necessidades humanas.

Qual é a conexão das doutrinas de Lutero com a situação psicológica de todas as pessoas, salvo os ricos e poderosos, lá para o fim da Idade Média? Segundo vimos, a antiga ordem estava desmoronando. O indivíduo perdera a segurança da certeza e achava-se ameaçado por novas forças econômicas, por capitalistas e monopólios; o princípio corporativo estava sendo substituído pela competição; as classes inferiores sentiam a pressão da exploração crescente. A atração exercida pelo luteranismo sobre as classes inferiores diferiu da que teve sobre a classe média. Os pobres nas cidades e mais ainda os camponeses estavam em situação desesperadora. Eram explorados e esbulhados cruelmente de seus direitos e privilégios tradicio-

nais. Encontravam-se num estado de espírito revolucionário que se manifestou através de levantes camponeses e de movimentos revolucionários nas cidades. O Evangelho traduziu em palavras suas esperanças e expectativas, tal como o fizera para os escravos e trabalhadores do cristianismo primitivo, e levou os pobres a procurarem liberdade e justiça. Na medida em que Lutero atacou a autoridade e fez da palavra Evangelho o centro de seus ensinamentos, atraiu essas massas inquietas como outros movimentos religiosos de caráter evangélico haviam feito antes.

Apesar de Lutero aceitar-lhes a fidelidade e apoiá-las, só o pôde fazer até certo ponto; teve de quebrar a aliança quando os camponeses foram além de atacar a autoridade da Igreja e de meramente fazer pequenas exigências para melhorar-lhes a sorte. Eles prosseguiram, convertendo-se em uma classe revolucionária que ameaçava derrubar toda autoridade e derribar os alicerces de uma ordem social em cuja manutenção a classe média estava vitalmente interessada. Pois, a despeito de todas as dificuldades que já descrevemos, a classe média, mesmo em sua camada inferior, tinha privilégios a defender contra as reivindicações dos pobres; por isso, foi intensamente hostil a movimentos revolucionários que visavam a destruir não somente os privilégios da aristocracia, da Igreja e dos monopólios, mas igualmente os privilégios dela.

A posição da classe média, entre os muitos ricos e os muito pobres, tornou esta reação complexa e, de muitas maneiras, incoerente. Ela queria sustentar a lei e a ordem, e no entanto estava, ela própria, ameaçada vitalmente pelo crescente capitalismo. Ainda os membros melhor sucedidos da classe média não eram ricos e poderosos como o era o pequeno grupo de grandes capitalistas: tinham de lutar arduamente para sobreviver e para progredir. O luxo da classe abastada agravou-lhes a sensação de pequenez e encheu-os de inveja e indignação. Em conjunto, a classe média via-se mais exposta do que auxiliada pelo colapso da ordem feudal e pelo surto do capitalismo.

A imagem que Lutero fez do homem espelhava precisamente este dilema. O homem é livre de todos os vínculos que o prendem a autoridades espirituais, mas esta própria liberdade deixa-o sozinho e angustiado, avassala-o com uma sensação de sua própria insignificância e incapacidade. Este indivíduo livre e isolado é esmagado pela experiência de sua insignificância in-

dividual. A teologia de Lutero dá vazão a este sentimento de desamparo e de dúvida. A imagem do homem que ele esboça em termos religiosos descreve a situação do indivíduo que foi ocasionada pela evolução social e econômica de sua época. O membro da classe média era tão inerte face às novas forças econômicas quanto o era o homem, na descrição de Lutero, face a Deus.

Lutero, porém, fez mais do que evidenciar o sentimento de insignificância de que já se achavam imbuídas as classes sociais para quem pregava — ofereceu-lhes uma solução. Graças a não só aceitar sua própria insignificância como também a humilhar-se ao máximo, abrindo mão de todo vestígio de vontade individual, renunciando e denunciando sua força individual, o indivíduo podia esperar ser aceitável aos olhos de Deus. A relação de Lutero com Deus era de submissão completa. Em termos psicológicos, sua concepção de fé queria dizer: se você se submete completamente, se você aceita sua insignificância individual, então o Deus onipotente pode estar disposto a amá-lo e a salvá-lo. Se você se desvencilhar de seu eu individual com todas as suas servidões e dúvidas por meio da máxima modéstia possível, você se libertará do sentimento de sua própria nulidade e poderá participar da glória de Deus. Assim, ao mesmo passo que Lutero libertava as pessoas da autoridade da Igreja, fazia com que se submetessem a uma autoridade muito mais tirânica, a de um Deus que insistia em sujeição completa do homem e no aniquilamento do ego individual como condição indispensável à sua salvação. *A "fé" de Lutero era a convicção de ser amado sob a condição de capitulação*, uma solução que tem muito em comum com o princípio de submissão total do indivíduo ao Estado e ao "chefe".

O temor de Lutero à autoridade bem como seu amor por ela também aparecem em suas convicções políticas. Malgrado combatesse a autoridade da Igreja, malgrado estivesse cheio de indignação contra a nova classe endinheirada — parte da qual constituía as camadas superiores da hierarquia eclesiástica — e malgrado apoiasse até certo ponto as tendências revolucionárias dos camponeses, todavia postulava a submissão a autoridades mundanas, os príncipes, da maneira mais drástica. "Mesmo que os investidos em autoridade sejam maus ou sem fé, não obstante a autoridade e seu poder são bons e vêm de Deus... Portanto, onde há poder e onde este viceja, ele

ali está e ali continua porque Deus assim o ordenou.”³⁶ Ou diz então: “Deus preferiria agüentar a continuação de um governo por pior que seja do que deixar a ralé rebelar-se, não importa quão justificada ela se ache para fazê-lo... Um príncipe deve continuar sendo príncipe por mais tirânico que seja. Ele só decapita uns quantos porque precisa de súditos para poder ser um governante.”

O outro aspecto desta afeição e temor simultâneos pela autoridade torna-se visível em seu ódio e desprezo pelas massas impotentes, a ralé, especialmente quando ultrapassassem certos limites em suas tentativas revolucionárias. Em uma de suas diatribes, escreve as famosas palavras: “Por conseguinte, deixem todos que o puderem bater, matar e apunhalar, secreta ou abertamente, lembrando que nada pode ser mais venenoso, daninho ou diabólico do que um rebelde. É tal como quando se tem de matar um cão doido: se você não o golpear, ele o atacará, e consigo a todo um país.”³⁷

A personalidade de Lutero, assim como seus ensinamentos, revela ambivalência face à autoridade. Por um lado, ele se mostra intimidado pela autoridade — a de uma autoridade mundana e a de um Deus tirânico —, e, por outro, rebela-se contra a autoridade — a da Igreja. Mostra a mesma ambivalência de sua atitude para com as massas. Enquanto elas se revoltam dentro dos limites por ele estabelecidos, está com elas; quando, porém, atacam a autoridade de que ele gosta, patenteia vívido ódio e desprezo pelas massas. No capítulo que trata dos mecanismos psicológicos de fuga mostrei que este amor à autoridade, concomitante com o ódio aos que são impotentes, é traço típico do “caráter autoritário”.

A esta altura, é importante entender que a atitude de Lutero ante a autoridade secular estava relacionada intimamente com seus ensinamentos religiosos. Ao fazer o indivíduo sentir-se inútil e insignificante no que tocava a seus méritos próprios, ao fazê-lo sentir-se como um instrumento impotente nas mãos de Deus, ele despojou o homem da confiança em si

³⁶ *Römerbrief*, 13, I.

³⁷ “Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants” (1951); *Works of Martin Luther*, translation: C. M. Jacobs, Filadélfia: A. T. Tolman, Company, 1931, Vol. X, IV, p. 411. Cf. a discussão por H. Marcuse da atitude de Lutero para com a liberdade, em *Autorität und Familie*, Paris, Felix Alcan, 1926.

próprio e do sentimento de dignidade humana, que é a premissa para qualquer posição firme contra autoridades seculares opressoras. [No decurso da evolução histórica, os resultados dos ensinamentos de Lutero tiveram ainda conseqüências mais remotas. Uma vez que o indivíduo perdesse seu sentimento de orgulho e dignidade, achava-se preparado psicologicamente para perder a sensação que caracteriza todo o pensamento medieval, ou seja, a de que o homem, sua salvação espiritual e seus objetivos espirituais eram a finalidade da vida; estava preparado para aceitar um papel em que sua vida se convertia em meios para fins a ele alheios, os da produtividade econômica e de acumulação de capital. Os pareceres de Lutero sobre problemas econômicos eram tipicamente medievais, mais ainda que os de Calvino. Ter-lhe-ia sido detestável a idéia de que a vida do homem deveria transformar-se em meio para alcançar fins econômicos. Todavia, conquanto seu modo de encarar as questões econômicas fosse tradicionalista, o destaque que deu à nulidade do indivíduo contrariava isso e preparou o caminho para uma evolução em que o homem não só deveria obedecer a autoridades seculares como igualmente subordinar sua vida aos fins de realizações econômicas. Em nossos dias, esta tendência atingiu o auge no relevo dado pelo fascismo à idéia de que a meta da vida é ser sacrificada em prol dos poderes "superiores", o chefe ou a comunidade racial.]

A teologia de Calvino, que deveria tornar-se tão importante para os países anglo-saxões quanto a de Lutero o foi para a Alemanha, exibe essencialmente o mesmo estado de ânimo que esta, tanto teológica como psicologicamente. Apesar de ele também opor-se à autoridade da Igreja e à aceitação cega de suas doutrinas, para ele a religião tem suas raízes na incapacidade do homem: a auto-humilhação e a destruição do orgulho humano são o *leit-motiv* de todo o seu pensamento. Só aquele que despreza este mundo pode dedicar-se à preparação para o mundo vindouro.³⁸

Ele ensina que devemos humilhar-nos e que esta mesma auto-humilhação é o meio de entregarmo-nos confiantes à força de Deus. "Pois nada contribui tanto para depositarmos toda confiança e firmeza do espírito no Senhor quanto a descon-

³⁸ João Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, traduzido para o inglês por John Allen, Filadélfia: Presbyterian Board of Christian Education, 1928, Livro III, Capítulo IX, 1.

fiança de nós mesmos e a ansiedade que nasce de uma consciência de nossa própria indigência.”³⁹

Ele prega que o indivíduo não deve imaginar-se como seu próprio senhor. “Não nos pertencemos; por conseguinte, nem nossa razão nem nossa vontade devem predominar em nossas deliberações e atos. Não nos pertencemos; por conseguinte, não tomemos como nosso alvo procurar aquilo que pareça conveniente para nós segundo as inclinações da carne. Não nos pertencemos; por conseguinte, tratemos de, tanto quanto possível, esquecermos a nós mesmos e tudo que é nosso. Pelo contrário, pertencemos a Deus; para ele, portanto, vivamos e morramos. Pois que, assim como a maior pestilência que pode arruinar as pessoas é elas obedecerem a si próprias, o único abrigo seguro de salvação é não saber nada querendo nada senão ser orientado por Deus, que caminha adiante de nós.”⁴⁰

O homem não deverá aspirar à virtude por amor a esta. Isso só conduziria à vaidade: “Pois é uma observação antiga e verídica de que há um mundo de vícios oculto na alma do

³⁹ *Op. cit.*, Livro III, Capítulo II, 23.

⁴⁰ *Op. cit.*, Livro III, Capítulo 7, 1. A partir de “Pois que, assim...” a tradução é minha, feita do original em latim, *Johannes Calvini Instituto Christianae Religions*. Editionem curavit, A. Tholuk, Berolini, 1835, Par. I, p. 445. A razão para esta mudança é que a tradução de Allen altera ligeiramente o original no sentido de amenizar a rigidez do pensamento de Calvino. Allen traduz esta frase: “Pois que, assim como a obediência a suas inclinações próprias leva os homens com a máxima eficácia para a ruína, também não nos deixaremos na dependência do nosso próprio conhecimento ou vontade, mas meramente seguir a direção do Senhor é o único acesso à segurança.” Contudo, a construção latina *sibi ipsis obtemperant* não equivale a “seguir as inclinações próprias”, mas a “obedecer a si próprio”. A proibição de seguir-se as inclinações próprias encerra a moderação da ética kantiana, segundo a qual o homem deve suprimir suas inclinações naturais e, ao fazê-lo, seguir os ditames de sua consciência; pelo contrário, a proibição de obedecer a si próprio é uma contestação da autonomia do homem. A mesma modificação sutil de sentido é obtida ao traduzir-se *ita unicus est salutis portis nihil nec sapere, nec velle, per se ipsum* por “não dependermos de nosso conhecimento ou “vontade”. Ao passo que a formulação original contradiz frontalmente o lema da filosofia iluminista — *sapere aud, ousar saber* —, a tradução de Allen previne apenas contra a dependência do conhecimento próprio, o que é bem menos contrário ao pensamento moderno. Menciono estes desvios da tradução em relação ao original porque constituem um bom exemplo do fato de que a intenção de um autor é “modernizada” e matizada — certamente sem qualquer intuito — pela simples tradução.

homem. Tampouco pode-se achar qualquer outro remédio para isso que não rejeitar a si próprio e descartar-se de todas as considerações egoístas e dedicar toda a atenção a buscar tudo aquilo que o Senhor exige da gente, e que deve ser procurado por esta única razão, a de lhe ser agradável.”⁴¹

Calvino, igualmente, nega que as boas ações possam levar à salvação, pois não as praticamos absolutamente: “Jamais houve obra de qualquer homem piedoso que, examinada ante o severo julgamento de Deus, não se mostrasse condenável.”⁴²

Se procurarmos compreender o significado psicológico do sistema de Calvino, subsiste, em princípio, o que dissemos acerca dos ensinamentos de Lutero. Calvino, também, pregou para a classe média conservadora, para gente que se sentia imensamente só e amedrontada, cujos sentimentos eram expressos na sua doutrina da insignificância e impotência do indivíduo e da futilidade de seus esforços. Sem embargo, podemos presumir que havia uma ligeira diferença; enquanto a Alemanha da época de Lutero se achava num estado de sublevação generalizada, e que não só a classe média, mas também os camponeses e os pobres da sociedade urbana viam-se em perigo ante o surto do capitalismo, Genebra era uma comunidade relativamente próspera. Havia sido uma das importantes feiras da Europa na primeira metade do século XV e, embora ao tempo de Calvino já houvesse sido sobrepujada a este respeito por Lião, conservara bastante solidez econômica.⁴³

De um modo geral, parece lícito afirmar que os adeptos de Calvino foram recrutados sobretudo contra a classe média conservadora,⁴⁴ e que também na França, Holanda e Inglaterra seus principais seguidores não eram de grupos capitalistas adiantados, mas artesãos e pequenos negociantes, alguns dos quais já estavam mais prósperos do que outros, mas que como um grupo se viam ameaçados pelo crescimento do capitalismo.⁴⁵

Sobre esta classe social, o calvinismo exerceu a mesma atração psicológica que já examinamos no tocante ao luteran-

⁴¹ *Op. cit.*, Livro III, Capítulo 7, 2.

⁴² *Op. cit.*, Livro III, Capítulo 14, 11.

⁴³ Cf. Kulischer, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁴ Cf. Georgia Harkness, *John Calvin, The Man and His Ethics*, Nova York: Henry Holt & Co., 1931, pp. 151 e ss.

⁴⁵ Cf. F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Welt bild*, Paris: Felix Alcan, 1934, pp. 154 e ss.

nismo. Ele exprimia o sentimento de liberdade, mas também de insignificância e impotência do indivíduo. Ele oferecia uma solução, insinuando que, por sua completa submissão e auto-humilhação, o indivíduo podia esperar encontrar uma nova segurança.

Há diversas diferenças sutis entre os ensinamentos de Calvino e de Lutero que não interessam ao pensamento central deste livro. Só dois pontos de divergência devem ser ressaltados. Um é a doutrina de Calvino sobre a predestinação. Em contraste com a doutrina de predestinação que encontramos em Agostinho, Aquino e Lutero, com Calvino ela se torna uma das pedras angulares, quicá a doutrina central, de todo o seu sistema. Ele lhe dá uma versão nova ao imaginar que Deus não só predestina alguns para a graça, mas também decide que outros se destinam à condenação eterna.⁴⁶

Salvação ou condenação não são resultados de algo bom ou mau que um homem faz em vida, e sim predeterminações feitas por Deus antes de o homem nascer. Por que Deus escolhe uns e condena outros é um segredo em que o homem não deve tentar penetrar. Ele assim o fez porque desejou mostrar Seu poder ilimitado. O Deus de Calvino, a despeito de todas as tentativas para preservar a idéia de justiça e amor divinos, apresenta todos os aspectos de um tirano sem qualquer atributo de amor ou sequer justiça. Em contradição flagrante com o Novo Testamento, Calvino nega o supremo papel do amor e afirma: "Quanto ao que os escolásticos adiantaram relativamente à prioridade da caridade face à fé e à esperança, é mero devancio de uma imaginação descontrolada..."⁴⁷

O significado psicológico da doutrina da predestinação é duplo. Ela exprime e acentua o sentimento de impotência e insignificância individuais. Nenhuma doutrina poderia exprimir mais veementemente do que esta a desvalia da vontade do esforço do homem. A decisão sobre o destino do homem é retirada completamente de suas próprias mãos e não há coisa alguma que o homem possa fazer para alterar tal decisão; ele é um instrumento inerte nas mãos de Deus. O outro significado desta doutrina, como a de Lutero, consiste em uma função amortecedora da dúvida irracional, que em Calvino e

⁴⁶ *Op. cit.*, Livro III, Capítulo 21, 5.

⁴⁷ *Op. cit.*, Livro III, Capítulo 2, 41.

seus seguidores era a mesma de Lutero. À primeira vista a doutrina da predestinação parece agravar a dúvida bem mais do que silenciá-la. Não deverá ficar o indivíduo mais dilacerado do que antes por dúvidas ainda mais torturantes, a saber que foi predestinado à salvação ou condenação eterna antes de haver nascido? Como jamais poderá ter certeza de qual será seu fado? Conquanto Calvino não ensinasse que havia qualquer prova concreta de tal certeza, ele e seus adeptos na realidade tinham a convicção de pertencer aos escolhidos. Chegaram a essa convicção pelo mesmo mecanismo de auto-humilhação que analisamos com referência à doutrina de Lutero. Tendo tal convicção, a doutrina de predestinação implicava certeza absoluta: uma pessoa nada podia fazer que pusesse em risco o estado de salvação, uma vez que sua salvação não dependia de suas próprias ações, mas fora resolvida antes mesmo de ela nascer. Uma vez mais, assim como Lutero, a dúvida fundamental resultava na busca da certeza absoluta; porém, embora a doutrina da predestinação desse semelhante certeza, a dúvida permanecia em segundo plano e tinha de ser reiteradamente silenciada por uma crença cada vez mais fanática de que a comunidade religiosa a que a pessoa pertencia representava a parte da humanidade que fora escolhida por Deus.

A teoria de Calvino sobre a predestinação possui uma implicação que deve ser mencionada aqui explicitamente, já que encontrou sua mais vigorosa restauração na ideologia nazista: o princípio da desigualdade fundamental dos homens. Para Calvino há duas espécies de pessoas — as que são salvas e as destinadas à condenação eterna. Como este destino é determinado antes de elas nascerem, e sem que possam alterá-lo por qualquer coisa que façam, ou deixem de fazer em vida, a igualdade da humanidade é negada desde a origem. Os homens são criados desiguais. Este princípio implica também que não há solidariedade entre os homens, pois é negado o único fator que é a base mais forte para a solidariedade humana: a igualdade do fado humano. Os calvinistas muito ingenuamente imaginaram que eles eram os escolhidos e que todos os outros eram os que Deus condenara para toda a eternidade. É óbvio que esta crença representava psicologicamente um desprezo e ódio profundos pelos outros seres humanos — com efeito, o mesmo ódio que haviam atribuído a Deus. Malgrado o pensamento moderno tenha conduzido a uma afirma-

ção sempre mais intensa da igualdade dos homens, o princípio dos calvinistas nunca emudeceu completamente. A doutrina de que os homens são basicamente desiguais de acordo com seus antecedentes raciais é a confirmação do mesmo princípio, com uma racionalização diferente. As implicações psicológicas são as mesmas.

Outra divergência, assaz significativa, face aos ensinamentos de Lutero, é o maior destaque dado à importância do esforço moral e a uma vida virtuosa. Não que o indivíduo possa *mudar sua sina* por qualquer de suas obras, mas o próprio fato de ele poder fazer o esforço é um indício de pertencer aos salvos. As virtudes que o homem deve adquirir são: modéstia e moderação (*sobrietas*), justiça (*iustitia*), na aceção de a cada um ser dado o que lhe é devido, e piedade (*pietas*) que une o homem a Deus.⁴⁸ Na evolução posterior do calvinismo, ganha em importância o relevo dado à vida virtuosa e ao significado de um esforço incessante, particularmente a idéia de o sucesso na vida secular, como resultado de tais esforços, ser um sinal de salvação.⁴⁹

Porém, o valor particular atribuído à vida virtuosa que foi característico do calvinismo também tinha significado psicológico especial. O calvinismo salientou a necessidade de esforço humano incessante. O homem deve constantemente procurar viver de acordo com a palavra de Deus e nunca esnoecer em seu esforço para fazê-lo. Esta doutrina parece contradizer a de que o esforço humano não tem efeito para a salvação do homem. A atitude fatalista de não fazer esforço algum pareceria uma reação muito mais plausível; certas considerações psicológicas, todavia, mostram não ser assim. O estado de angústia, o sentido de impotência e insignificância, e especialmente a dúvida acerca do futuro da pessoa após a morte, representam um estado de espírito praticamente insuportável para qualquer um. Quase ninguém vitimado por esse medo seria capaz de descansar, fruir a vida e ser indiferente ao que pudesse acontecer depois. Uma forma possível de evadir-se a esse intolerável estado de incerteza e ao sentimento paralisante de sua própria insignificância é justamente o traço que se tor-

⁴⁸ *Op. cit.*, Livro III, Capítulo 7, 3.

⁴⁹ Este último ponto mereceu atenção especial na obra de Max Weber, como sendo um importante elo entre a doutrina de Calvino e o espírito do capitalismo.

nou tão predominante no calvinismo: o desenvolvimento de uma atividade frenética e um empenho em fazer *alguma coisa*. Neste sentido, a atividade assume uma qualidade compulsiva: *o indivíduo tem de estar ativo a fim de superar seu sentimento de dúvida e incapacidade*. Essa espécie de esforço e atividade não resulta do vigor interior e da confiança em si próprio: é uma fuga desesperada à angústia.

Este mecanismo pode ser facilmente observado em acessos de angústia pânica em indivíduos. Um homem que espera receber dentro de poucas horas o diagnóstico do médico acerca de sua enfermidade — que pode ser fatal — muito naturalmente se angustia. Comumente ele não ficará sentado, quieto, esperando; mais amiúde, sua ansiedade, se não o paralisar, o levará a uma determinada atividade mais ou menos desvaierada. Talvez ande de um lado para outro, fazendo perguntas e conversando com todos os que se aproximem dele, limpe sua mesa, escreva cartas. Pode continuar em seu trabalho costumeiro, porém com mais agitação e mais febrilmente. Qualquer que seja a forma assumida, seu esforço é acionado pela angústia e *tende a sobrepujar a sensação de impotência por meio de uma atividade frenética*.

O trabalho, na doutrina calvinista, tinha ainda outro conteúdo psicológico. O fato de alguém não se cansar nesse trabalho incessante e de outrem ter êxito tanto em suas obras morais quanto em sua lida secular era um indício mais ou menos definido de ser um dos escolhidos. A irracionalidade de um esforço assim compulsivo é que *a atividade não visa a criar um fim desejado, mas serve para indicar se ocorrerá ou não algo previamente estabelecido, alheio à atuação ou controle da pessoa*. Este mecanismo é um aspecto bastante conhecido dos neuróticos compulsivos. Pessoas assim, quando receosas do resultado de um empreendimento ou acontecimento importante, costumam, enquanto aguardam a solução, contar as janelas das casas ou as árvores da rua. Se o número for par, ela achará que as coisas sairão bem; se ímpar, um sinal de que não terá êxito. Frequentemente esta dúvida não se refere a um incidente particular, mas a toda a vida da pessoa, e a compulsão de procurar "sinais" se apoderará dela. Muitas vezes, a ligação entre contar pedrinhas, jogar paciência, jogar a dinheiro etc., e a angústia e dúvida não é consciente. Uma pessoa pode jogar paciência por se achar vagamente inquieta

e só uma análise será capaz de desvendar a função oculta desta atividade: revelar o futuro.

No calvinismo, este significado do trabalho fazia parte da doutrina religiosa. Originariamente, dizia respeito exclusivamente ao esforço moral, mas, posteriormente, deu-se cada vez mais ênfase ao esforço devotado à ocupação de cada um e aos resultados deste, isto é, ao sucesso ou insucesso nos negócios. O sucesso converteu-se em sinal de graça divina; o insucesso, em sinal de condenação.

Estas considerações indicam que a compulsão para trabalhar incessantemente estava longe de contradizer a convicção básica da incapacidade do homem; era, antes, o resultado psicológico desta. Esforço e trabalho, neste sentido, assumiam caráter inteiramente irracional. Eles não se destinavam a modificar o destino, visto este ter sido predeterminado por Deus, independente de qualquer tentativa de parte do indivíduo. Serviam apenas como um meio de prever a sina predeterminada, embora, ao mesmo tempo, o esforço frenético fosse uma reafirmação contra a sensação de impotência, que, do contrário, seria insuportável.

Esta nova atitude face ao esforço e ao trabalho como meta por si mesma pode ser considerada a mudança psicológica mais importante que se deu no homem a partir do término da Idade Média. Em toda sociedade, o homem tem de trabalhar para viver. Muitas sociedades resolveram o problema fazendo escravos encarregarem-se do trabalho, deixando o homem livre dedicar-se a ocupações "mais nobres". Nelas, o trabalho não era digno de um homem livre. Na sociedade medieval, também, o ônus do trabalho estava desigualmente distribuído entre as diferentes classes da hierarquia social, havendo boa dose de franca exploração. Contudo, a atitude para com o trabalho era diferente da que se formou subsequenteiramente na era moderna. O trabalho não possuía o caráter abstrato de produzir uma mercadoria que pudesse ser vendida com lucro. Trabalhava-se para atender a uma exigência concreta e com um objetivo concreto: ganhar o necessário ao sustento de cada um. Não havia, como principalmente Max Weber mostrou, o impulso para trabalhar mais do que o necessário a manter o padrão de vida tradicional. Parece que, para alguns grupos da sociedade medieval, o trabalho era apreciado como um realização de capacidade produtiva; muitos outros trabalhavam porque tinham de fazê-lo e consideravam esta necessidade como

condicionada pela pressão externa. O que houve de novo na sociedade moderna é que os homens passaram a ser impedidos para o trabalho não tanto por pressão externa quanto por uma compulsão interna, que os fazia trabalhar como só um senhor muito severo teria podido consegui-lo em outras sociedades.

A compulsão interior foi mais eficaz em pôr todas as energias a serviço do trabalho do que qualquer compulsão externa jamais o poderia ser. Contra a compulsão externa sempre há uma certa rebeldia que restringe o rendimento do trabalho ou torna as pessoas inaptas para qualquer tarefa especializada que exija inteligência, iniciativa e responsabilidade. A compulsão para trabalhar, por meio da qual o homem se converteu em seu próprio feitor de escravos, não peou essa qualidade. Indiscutivelmente, o capitalismo não teria podido formar-se caso a maior parte da energia do homem houvesse sido canalizada no sentido do trabalho. Não há outro período histórico em que os homens livres tenham devotado sua energia tão completamente a um único fim: o trabalho. O impulso para trabalhar sem cessar foi uma das forças de produção fundamentais, não menos relevante para a evolução de nosso sistema industrial quanto o vapor e a eletricidade.

Falamos, até aqui, sobretudo da angústia e do sentimento de impotência imbuídos na personalidade dos membros da classe média. Precisamos examinar agora outro traço que só tocamos muito ligeiramente: *sua hostilidade e ressentimento*. Não é de surpreender que a classe média desenvolvesse uma hostilidade intensa. Qualquer um que seja frustrado em sua expressão emocional e sensual, e também se veja ameaçado em sua própria existência, normalmente reagirá com hostilidade; conforme vimos, a classe média como um todo e em especial os seus membros que ainda não desfrutavam as vantagens do capitalismo nascente foram frustrados e seriamente frustrados. Outro fator deveria ainda agravar sua hostilidade: o luxo e o poder que o pequeno grupo de capitalistas, inclusive os mais altos dignitários da Igreja, podia permitir-se exibir. Uma inveja intensa contra eles era o resultado natural. Porém, enquanto se formassem sentimentos de hostilidade e inveja, os membros da classe média não conseguiam encontrar o meio, de exprimi-los diretamente, de que dispunham as classes inferiores. Estas odiavam os ricos, que as exploravam; queriam destroná-los do poder, e podiam, assim, sentir e manifestar

seu ódio. Os membros da classe média eram essencialmente conservadores; desejavam estabilizar a sociedade e não erradicá-la; cada um destes esperava ficar mais próspero e participar do progresso geral. A hostilidade, portanto, não devia ser manifestada abertamente, nem podia ser sequer sentida conscientemente: tinha de ser reprimida. A repressão da hostilidade, entretanto, só a remove da percepção consciente, mas não a abole. Outrossim, a hostilidade represada, não achando nenhuma expressão direta, avoluma-se até um ponto em que impregna toda a personalidade e as relações da pessoa consigo mesma e com as demais — todavia, sob formas racionalizadas e camufladas.

Lutero e Calvino representam esta hostilidade difusa e generalizada. Isso não só no sentido de que estes dois homens, pessoalmente, pertenceram ao rol dos maiores rancorosos dentre as principais figuras da História, e por certo dentre os líderes religiosos, como igualmente, e o que é mais importante, no sentido de que suas doutrinas foram tingidas por essa hostilidade, só podendo atrair um grupo que também se achasse impellido por uma hostilidade intensa e reprimida. A expressão mais notável desta hostilidade é encontrada em sua concepção de Deus, especialmente na doutrina de Calvino. Apesar de todos conhecermos esta, não percebemos completamente o que significa conceber Deus como sendo tão arbitrário e desapiadado quanto o é o Deus de Calvino, que destinou parte da humanidade às penas eternas sem qualquer justificativa ou razão que não a de ser esse ato uma manifestação do poder divino. O próprio Calvino, naturalmente, preocupou-se com as objeções evidentes que poderiam ser apresentadas contra esta concepção de Deus; contudo, as explicações mais ou menos sutis que ele deu, em defesa da imagem de um Deus justo e amoroso, não parecem nada convincentes. Esta imagem de um Deus despótico, que quer ter poder irrestrito sobre os homens e a submissão e humilhação destes, foi a projeção da própria hostilidade e inveja que impregnavam a classe média.

A hostilidade ou ressentimento também se manifestou através da relação com outras pessoas. A principal forma assumida foi a de indignação moral, que foi característica invariável da classe média inferior desde a época de Lutero até a de Hitler. Malgrado esta classe de fato invejar os que dispunham de riqueza e poder e podiam gozar a vida, seus membros racionalizavam este ressentimento e inveja da vida sob a forma de indignação moral e da convicção de que aquela gente superior

seria punida com sofrimentos eternos.⁵⁰ Porém, a tensão hostil contra outros encontrou mais maneiras ainda de se expressar. O regime de Calvino em Genebra caracterizou-se pela suspeita e hostilidade de todos contra todos, e pouco se podia descobrir em seu regime despótico do espírito de amor e fraternidade. Calvino desconfiava da riqueza e, ao mesmo tempo, pouco se apiedava da pobreza. Na evolução posterior do calvinismo apareceram, amiúde, admoestações contra a cordialidade para com os estrangeiros, uma atitude cruel para com os pobres e um ambiente geral de suspicácia.⁵¹

Além da projeção da hostilidade e do ciúme em Deus e de sua expressão indireta sob a forma de indignação moral, outro modo por que a hostilidade se exprimiu foi o de fazer a pessoa voltar-se contra si mesma. Vimos quão ardentemente Lutero e Calvino salientaram a maldade do homem e pontificaram que a base de toda virtude estava na auto-humilhação e autodegradação. O que ele tinha conscientemente em mente, por certo, nada mais era do que um grau exagerado de humildade. No entanto, para qualquer um que conheça os mecanismos psicológicos de auto-acusação e auto-humilhação não pode haver dúvida desta espécie de "humildade" ter suas raízes em um ódio violento, que, por uma razão qualquer, está impedido de dirigir-se contra o mundo exterior e voltar-se contra o próprio ego da pessoa. A fim de entender cabalmente este fenômeno, cumpre perceber que as atitudes para com os demais e para consigo mesmo, longe de serem opostas, em princípio seguem caminhos paralelos. Mas, ao passo que a hostilidade contra outros é geralmente consciente e pode ser manifestada abertamente, a hostilidade contra si mesmo é, via de regra (exceto em casos patológicos), inconsciente, manifestando-se por meio de formas indiretas e racionalizadas. Uma delas é a de a pessoa estar constantemente ressaltando sua própria maldade e insignificância, de que acabamos de falar; outra aparece sob o disfarce de consciência ou sentimento do dever. Assim como existe humildade que nada tem a ver com o

⁵⁰ Cf. Ranulf, *Moral, Indignation and Middle Class Psychology*, estudo que é uma contribuição valiosa para a tese de que a indignação moral é um traço típico da classe média, especialmente da camada inferior desta.

⁵¹ Cf. Max Weber, *op. cit.*, p. 102; Tawney, *op. cit.*, p. 190; Ranulf, *op. cit.*, pp. 66 e ss.

ódio contra si mesmo, também existem imposições legítimas da consciência e um sentimento do dever que não se originam da hostilidade. Esta consciência genuína faz parte de uma personalidade integrada e a obediência a suas imposições é uma afirmação do ego sadio. Entretanto, o sentimento de "dever", tal como o encontramos impregnando a vida do homem moderno desde a época da Reforma até a presente sob a forma de racionalizações religiosas ou seculares, é vividamente matizado pela hostilidade contra o ego. A "consciência" é um feitor de escravos, posto dentro do homem por ele mesmo. Ela o instiga a agir de acordo com desejos e crenças que *acredita* serem dele mesmo, mas que de fato são a interiorização de exigências sociais externas. Ela o impele severa e cruelmente, vedando-lhe o prazer e a felicidade, fazendo de toda a sua vida a expiação de algum misterioso pecado.⁵² Ela é também a base para o "ascetismo mundano interior", tão característico do primitivo calvinismo e, ulteriormente, do puritanismo. A hostilidade em que está arraigada esta espécie moderna de humildade e sentimento do dever explica, igualmente, uma incoerência que, não fosse por isso, seria bastante desconcertante: a de que essa humildade é acompanhada de desprezo pelos outros, e que o farisaísmo substituiu, com efeito, o amor e a misericórdia. A humildade autêntica e um genuíno senso do dever para com os semelhantes não poderiam fazer isto; porém, a auto-humilhação e uma "consciência" autonegadora são apenas uma das faces de uma hostilidade, de que a outra face é o desprezo e o ódio aos demais.

Tomando como base a breve análise do significado da liberdade no período da Reforma, parece apropriado recapitular as conclusões a que chegamos com relação ao problema específico da liberdade e ao problema geral da interação dos fatores econômicos, psicológicos e ideológicos no processo social.

⁵² Freud viu a hostilidade do homem contra si próprio, que se contém naquilo a que denominou superego. Viu, também, que o superego era originalmente a interiorização de uma autoridade externa e perigosa. Não distinguiu, contudo, entre ideais espontâneos que fazem parte do ego e ordens interiorizadas que governam o ego... O ponto de vista apresentado aqui é examinado com mais pormenores em meu estudo sobre a psicologia da autoridade (*Authorität und Familie*, ed. M. Horkheimer, Alcan, Paris, 1934). Karen Horney apontou para o caráter compulsivo das exigências do superego, em *New Ways in Psychoanalysis*, (N. do T. — Ver, em português, na tradução de José Severo: Editora Civilização Brasileira, 1950.)

primitivo = superego

A decomposição do sistema medieval da sociedade feudal teve um alcance capital para todas as classes sociais: o indivíduo foi deixado sozinho e isolado. Esta liberdade teve uma dupla consequência. O homem foi privado da segurança que desfrutava, da sensação indisputável de pertencer a algo, e foi desvinculado do mundo que satisfizera sua busca de segurança, tanto econômica quanto espiritual. Ele se sentiu só e angustiado. Porém, ficou também livre para agir e pensar independentemente, para tornar-se seu próprio senhor e para fazer de sua vida o que pudesse — e não o que lhe fosse mandado.

Contudo, conforme a verdadeira situação da vida dos membros das diferentes classes sociais, estas duas espécies de liberdade eram de peso desigual. Só a classe mais bem sucedida da sociedade beneficiou-se do capitalismo nascente a ponto de adquirir riqueza e poder; pôde expandir-se, conquistar, governar e amontoar fortunas em decorrência de sua própria atividade e de suas estimativas judiciosas. Esta nova aristocracia do dinheiro, combinada com a do nascimento, ficou em situação de poder gozar os frutos da nova liberdade e adquirir um novo sentimento de supremacia e de iniciativa individual. Por outro lado, teve de dominar as massas e de lutar entre si, e, assim, também sua posição não esteve isenta de uma insegurança e ansiedade fundamental. Porém, de modo geral, o significado positivo da liberdade foi dominante para o novo capitalista. Ele se exprimiu na cultura que vicejou no sol da nova aristocracia, a cultura do Renascimento. Em sua arte e em sua filosofia manifestou a nova tendência de dignidade, vontade e predomínio do homem, embora muitas vezes também revelasse bastante desespero e ceticismo. O mesmo relevo dado à força da atividade e do arbítrio individuais pode ser encontrado nos ensinamentos teológicos da Igreja Católica da fase final da Idade Média. Os escolásticos daquele período não se revoltaram contra a autoridade, aceitaram sua orientação, porém ressaltaram o conteúdo positivo da liberdade, o quinhão do homem na determinação de sua sina, seu vigor, sua dignidade e o seu livre arbítrio.

A seu turno, as classes inferiores, a população pobre das cidades e em especial os camponeses, foram impelidas por uma nova busca da liberdade e por uma esperança ardente de pôr termo à crescente opressão pessoal e econômica. Tinham pouco a perder e muito a ganhar. Não estavam interessados em su-

tilezas dogmáticas, porém antes nos princípios fundamentais da Bíblia: fraternidade e justiça. Suas esperanças assumiram forma ativa em diversas revoltas políticas e em movimentos religiosos que se caracterizaram pelo espírito intransigente típico dos primeiros tempos do cristianismo.

Nosso principal interesse, sem embargo, concentra-se na reação da classe média. O capitalismo crescente, se bem que também contribuisse para as cada vez maiores independência e iniciativa dela, era em grande parte uma ameaça. No começo do século XVI, o indivíduo da classe média ainda não conseguira muito poder e segurança por meio da nova liberdade. A liberdade trouxe mais isolamento e sensação de insignificância pessoal do que vigor e segurança; ademais ele estava cheio de fêrvido ressentimento contra o luxo e o poder das classes abastadas, inclusive dos dignitários da Igreja Romana. O protestantismo deu vazão aos sentimentos de insignificância e ressentimento; destruiu a confiança do homem no amor incondicional de Deus; ensinou o homem a desprezar e a suspeitar de si mesmo e dos demais; converteu-o em um instrumento ao invés de ser um fim; capitulou ante o poder secular e renunciou ao princípio de que este não se justifica por sua mera existência se contrariar princípios morais, e, ao fazer tudo isto, abriu mão de elementos que haviam sido os fundamentos da tradição judaico-cristã. Suas doutrinas apresentaram uma imagem do indivíduo, de Deus e do mundo, em que estes sentimentos eram justificados pela crença de que a insignificância e a impotência que um homem sentisse provinham das qualidades do homem como tal e que era assim que ele tinha de sentir-se.

* Destarte, as novas doutrinas religiosas não só deram expressão ao que o membro comum da classe média sentia como, racionalizando e sistematizando tal atitude, também incrementaram-na e fortaleceram-na. No entanto, fizeram mais do que isso; mostraram igualmente ao indivíduo um modo de fazer frente à sua angústia. Elas ensinaram-lhe que aceitando plenamente sua impotência e a maldade de sua natureza, considerando sua vida inteira como uma expiação de seus pecados, humilhando-se ao máximo, e também esforçando-se sem cessar, ele poderia vencer sua dúvida e sua angústia; que, por uma sujeição total, poderia ser amado por Deus e, ao mesmo tempo, ter esperanças de pertencer àqueles a quem Ele resolvera salvar. O protestantismo foi a resposta às necessidades humanas do in-

divíduo assustado, desarraigado e isolado que tinha de orientar-se e relacionar-se com um novo mundo. A nova estrutura do caráter, oriunda de mudanças econômicas e sociais e intensificada por doutrinas religiosas, tornou-se, por sua vez, fator valioso na criação da ulterior evolução econômica e social. Aque-las mesmas qualidades que estavam implantadas nesta estrutura do caráter — compulsão para o trabalho, paixão pela poupança, disposição para tornar-se um instrumento para a consecução de objetivos de um poder extrapessoal, o ascetismo e um sentimento compulsivo do dever — eram traços de caráter que se transformaram em forças produtivas na sociedade capitalista e sem os quais nem se pode imaginar o moderno progresso econômico e social; elas eram as formas específicas em que foi moldada a energia humana e que se tornaram uma das forças produtivas dentro do processo social. Agir de acordo com os recém-formados traços de caráter era vantajoso sob o ponto de vista das necessidades econômicas; era também satisfatório psicologicamente, visto como uma ação assim atendi-dia às necessidades e ansiedades deste novo tipo de personali-dade. Traduzindo o mesmo princípio em termos mais gerais: o processo social, ao determinar o modo de vida do indivíduo — isto é, sua relação com os outros e com o trabalho —, molda a estrutura de seu caráter; novas ideologias — religiosas, filosóficas e políticas — resultam desta estrutura do caráter assim modificada e exercem um atrativo sobre ela, intensifi-cando-a, satisfazendo-a e estabilizando-a; os novos traços de caráter, a seu turno, tornam-se fatores úteis na ulterior evo-lução econômica e influem no processo social; conquanto ini-cialmente se tenham formado como uma reação ante o desa-fio de novas forças econômicas, lentamente convertem-se em forças produtivas, fomentando e intensificando o novo desen-volvimento econômico.⁵³

⁵³ No Apêndice apresentamos um exame mais minucioso da interação dos fatores sócio-econômicos, ideológicos e psicológicos.

Os Dois Aspectos da Liberdade Para o Homem Moderno

O CAPÍTULO anterior foi dedicado a uma análise do conteúdo psicológico das principais doutrinas do protestantismo. Nele se viu que as novas doutrinas religiosas eram uma resposta a necessidades psíquicas que, em si mesmas, provinham do colapso do sistema social medieval e do início do capitalismo. A análise concentrou-se no problema da liberdade em seu duplo significado; mostrou que a liberdade *dos* liames tradicionais da sociedade medieval, embora dando ao indivíduo uma nova sensação e independência, ao mesmo tempo fez com que ele se sentisse só e isolado, encheu-o de dúvida e angústia, instigando-o para uma nova sujeição e para uma atividade compulsiva e irracional.

Neste capítulo desejo mostrar que o desenvolvimento ulterior da sociedade capitalista afetou a personalidade na mesma direção que ela começara a seguir na época da Reforma.

Por meio das doutrinas do protestantismo, o homem foi preparado psicologicamente para o papel que deveria exercer no moderno sistema industrial. Este sistema, sua prática e o espírito que dele brotou, alcançando todos os aspectos da vida, afeiçãoaram a personalidade total do homem e acentuaram as condições que examinamos no capítulo precedente: desenvolveram o indivíduo — e tornaram-no mais inerte; ampliaram a liberdade — e criaram dependências de uma espécie nova. Não tencionamos descrever o efeito do capitalismo em toda a estrutura do caráter do homem, já que focalizamos apenas um

aspecto deste problema geral: o caráter dialético do processo de expansão da liberdade. Nossa meta será evidenciar que a estrutura da sociedade moderna afeta o homem de duas maneiras simultaneamente: ele fica mais independente, confiante em si e crítico, e fica mais isolado, sozinho e com medo. A compreensão do problema da liberdade em sua inteireza depende da capacidade mesma de ver ambas as faces do processo e não perder a pista de uma enquanto se está seguindo a da outra.

Isto é difícil porque normalmente pensamos em termos não-dialéticos e somos inclinados a duvidar de que duas tendências contraditórias possam promanar de uma causa única. Além disso, o aspecto negativo da liberdade, o fardo que ela coloca sobre o homem, é difícil de perceber, especialmente para aqueles que amam a causa da liberdade. Pelo fato de na pugna pela liberdade, na História moderna, a atenção ter estado focalizada no combate às *antigas* formas de autoridade e repressão, era natural que se achasse que quanto mais fossem eliminadas estas tanto mais liberdade se ganharia. Deixamos de reconhecer, contudo, que, malgrado o homem se tenha livrado de velhos inimigos da liberdade, surgiram novos inimigos de natureza distinta — inimigos estes que não são essencialmente restrições externas, mas fatores internos que tolhem a realização total da liberdade da personalidade. Cremos, por exemplo, que a liberdade de culto constitui uma das vitórias finais da liberdade. Não reconhecemos, sem embargo, que embora isso seja uma vitória contra os poderes da Igreja e do Estado, que não permitam ao homem adorar a Deus segundo sua própria consciência, o indivíduo moderno perdeu em grande parte a capacidade interior de ter fé em qualquer coisa que não seja demonstrável pelos métodos das Ciências Naturais. Ou então para escolher outro exemplo, achamos que a liberdade de expressão é o último passo na marcha para a vitória da liberdade. Esquecemos que, conquanto a liberdade de expressão constitua uma vitória importante na batalha contra as restrições *antigas*, o homem moderno se encontra em uma situação em que muito do que “ele” pensa e diz são as coisas que todos os demais pensam e dizem; que ele não adquiriu a capacidade de pensar originalmente — isto é, por si mesmo —, a única que pode dar conteúdo à sua alegação de que ninguém pode interferir na manifestação de suas idéias. Mais ainda, orgulhamo-nos de que na conduta da vida o homem se tenha libertado de autoridades externas que lhe digam o que

fazer e o que não fazer. Menosprezamos o papel das autoridades anônimas, como a opinião pública e o "senso comum", que são tão poderosos devido à nossa profunda presteza em conformar-nos com as expectativas que todos têm a nosso respeito e nosso temor igualmente entranhado de sermos diferentes. Por outras palavras, estamos fascinados pelo aumento da liberdade de poderes *fora* de nós e cegos para as nossas restrições, compulsões e medos *interiores*, que tendem a solapar o significado das vitórias alcançadas pela liberdade contra seus inimigos tradicionais. Por isso, somos propensos a pensar que o problema da liberdade é exclusivamente o de conquistar ainda *mais* liberdades do tipo que já conquistamos no decurso da História moderna e a crer que a defesa da liberdade contra tais poderes, que negam essa liberdade, é tudo de que necessitamos. Esquecemos que, apesar de cada uma das liberdades já conquistadas ter de ser defendida com o máximo vigor, o problema da liberdade não é só quantitativo, mas qualitativo; que só temos de conservar e aumentar a liberdade tradicional, porém que temos de obter um novo tipo de liberdade, aquela que nos habilita a realizar nosso próprio eu individual, a ter fé neste eu e na vida.

Qualquer avaliação crítica do efeito que o sistema industrial teve sobre esta espécie de liberdade interior deve principiar pela compreensão plena do enorme progresso que o capitalismo significou para o desenvolvimento da personalidade humana. Com efeito, qualquer apreciação crítica da sociedade moderna que desdenhe este aspecto do quadro por força estará enraizada num romantismo irracional e será suspeita de criticar o capitalismo não por amor ao progresso, mas por amor à destruição das mais importantes façanhas do homem na História moderna.

O que o protestantismo começou a fazer, ao libertar o homem espiritualmente, o capitalismo prosseguiu intelectual, social e politicamente. A liberdade econômica foi a base deste desenvolvimento; a classe média, seu campeão. O indivíduo não mais era limitado por um sistema social fixo, alicerçado na tradição e com uma margem relativamente pequena para o adiantamento pessoal além dos limites tradicionais. Era-lhe permitido, e dele se esperava que assim fizesse, ter sucesso nos proveitos econômicos a que fosse conduzido por sua diligência, inteligência, coragem, economia ou sorte. Sua era a oportunidade do êxito, seu o risco de perder e de ser um dos mor-

tos ou feridos na feroz batalha econômica em que cada um lutava contra todos os demais. No sistema feudal, os limites de expansão de sua vida haviam sido traçados antes de ele vir ao mundo; no sistema capitalista, porém, o indivíduo, particularmente o membro da classe média, tinha uma probabilidade — a despeito de muitas servidões — de vencer com base em seus próprios méritos e ações. Ele via ante seus olhos uma meta por que podia pugnar e que amiúde tinha boas probabilidades de alcançar. Aprendeu a confiar em si mesmo, a tomar decisões responsáveis, a renunciar a superstições tanto apaziguadoras quanto aterrorizantes. O homem tornou-se cada vez mais livre da opressão da Natureza; dominou forças naturais em grau de que jamais se falara ou com que se sonhara anteriormente. Os homens tornaram-se iguais; as diferenças de casta e religião, que outrora haviam sido fronteiras naturais a impedir a unificação da raça humana, desapareceram, e os homens aprenderam a identificar-se uns aos outros como seres humanos. O mundo ficou cada vez mais emancipado de elementos mistificadores; o homem começou a ver-se objetivamente e com ilusões cada vez em menor número. Politicamente, também cresceu a liberdade. Apoiada em sua situação econômica, a classe média em ascensão pôde conquistar o poder político e este criou maiores possibilidades para o progresso econômico. As grandes revoluções da Inglaterra e da França e a luta pela independência norte-americana são marcos quilométricos ao longo dessa evolução, cujo ápice foi o moderno Estado democrático, baseado no princípio da igualdade de todos os homens e no direito igual de todos a participar do Governo através de representantes de sua própria escolha. Cada um, supunha-se, era capaz de agir segundo seu próprio interesse e, ao mesmo tempo, visando ao bem comum da nação.

Em uma palavra, o capitalismo não só libertou o homem dos grilhões tradicionais como igualmente contribuiu, de forma tremenda, para o incremento da liberdade positiva, para a ampliação de um ego ativo, crítico e responsável.

Não obstante, se bem que este fosse um efeito do capitalismo sobre a marcha da liberdade em expansão, ao mesmo tempo tornou o indivíduo cada vez mais isolado, solitário e imbuído de uma sensação de insignificância e impotência.

O primeiro fator a ser mencionado aqui é o das características gerais da economia capitalista: o princípio da atividade individualista. Em contraste com o sistema feudal da Idade

Média, no qual todos tinham seu lugar fixo em um sistema social ordenado e inteligível, a economia capitalista deixou o indivíduo inteiramente entregue a si mesmo. O que ele faria, como o faria, se seria bem sucedido ou fracassaria — era absolutamente de sua alçada. É claro que este princípio favoreceu o processo de individuação, sendo sempre citado como importante entrada na coluna de crédito da cultura moderna. Porém, ao fomentar a "liberdade de", ele serviu para cortar todos os vínculos entre os indivíduos e, por conseguinte, para separar e isolar cada um de seus semelhantes. Tal acontecimento havia sido preparado pelos ensinamentos da Reforma. Na Igreja Católica, o relacionamento do indivíduo com Deus baseava-se na filiação à Igreja; esta era o elo entre ele e Deus, e assim restringia de um lado a sua individualidade, mas de outro permitia-lhe defrontar com Deus como parte integrante de um grupo. O protestantismo fez o indivíduo enfrentar Deus sozinho. A fé, na acepção de Lutero, era uma experiência inteiramente subjetiva, qualidade esta que também tinham, como Calvino, a convicção de salvação. O indivíduo que enfrentava o poderio de Deus sozinho não podia deixar de sentir-se esmagado e de procurar a salvação por meio de uma submissão completa. Psicologicamente, este individualismo espiritual não é muito diferente do individualismo econômico. Em ambos os casos, o indivíduo está completamente só e, em seu isolamento, defronta com o poder superior, seja o de Deus, os concorrentes ou de forças econômicas impessoais. *A relação individualista com Deus foi a preparação psicológica para o caráter individualista das atividades seculares do homem.*

Embora o caráter individualista do sistema econômico seja um fato incontestável, só podendo parecer discutível o efeito que este individualismo econômico teve em agravar a solidão do indivíduo, o ponto que vamos apreciar agora contesta algumas das concepções mais geralmente aceitas acerca do capitalismo. Segundo elas, na sociedade moderna o homem tornou-se o centro e a finalidade de todas as atividades, que o que ele faz o faz para si mesmo, que o princípio do interesse próprio e o egoísmo são as motivações onipotentes da atividade humana. Concluiu-se, do que foi dito no princípio deste capítulo, que acreditamos ser isto verdade até certo ponto. O homem fez muito por si mesmo, por seus próprios objetivos, nestes últimos quatrocentos anos. Todavia, muito do que lhe pareceu ser seu objetivo não era dele, se quisermos dizer com "ele", não

"o operário" nem "o fabricante", mas o ser humano concreto com todas as suas potencialidades emocionais, intelectuais e sensoriais. Além da afirmação do indivíduo que o capitalismo suscitou, ele também conduziu a uma autonegação e a um ascetismo que são a continuação direta do espírito protestante.

Com o fito de explicar esta tese, devemos mencionar primeiro um fato que já foi enunciado no capítulo anterior. No sistema medieval, o capital era o servo do homem, porém no sistema moderno tornou-se o seu senhor. No mundo medieval, as atividades econômicas eram um meio para alcançar um fim; o fim era a vida mesma ou — como a Igreja católica o entendia — a salvação espiritual do homem. As atividades econômicas são necessárias, mesmo as riquezas podem atender às finalidades de Deus, mas qualquer atividade externa só tem significado e dignidade até o ponto em que favorece os objetivos da vida. A atividade econômica e o desejo de lucro por amor a este pareciam tão irracionais para o pensador medieval quanto sua ausência se assemelha ao modo de pensar moderno.

No capitalismo, a atividade econômica, o sucesso, as vantagens materiais passam a ser fins em si mesmos. O destino do homem torna-se contribuir para o crescimento do sistema econômico, ajuntar capital, não tendo em vista sua própria felicidade ou salvação, mas como um fim por si mesmo. O homem converteu-se em um dente de engrenagem da vasta máquina econômica — importante se dispunha de muito dinheiro, insignificante em caso contrário —, mas sempre um dente de engrenagem para servir a uma finalidade a ele alheia. Esta disposição para submeter o próprio eu a fins extra-humanos foi de fato preparada pelo protestantismo, malgrado nada estivesse mais afastado do espírito de Lutero ou de Calvino do que aprovar uma supremacia assim das atividades econômicas. Porém, em sua doutrinação teológica, eles haviam preparado o terreno para este desenvolvimento ao romper a coluna vertebral espiritual do homem, seu sentimento de dignidade e brio, ensinando-lhe que sua atividade devia favorecer metas a ele extrínsecas.

Como vimos no capítulo precedente, um ponto capital dos ensinamentos de Lutero foi a ênfase que pôs na maldade da natureza humana, na inutilidade de sua vontade e de seus esforços. Calvino deu o mesmo destaque à iniquidade humana e colocou no centro de seu sistema a idéia de que o homem deve abater ao máximo sua altivez e, outrossim, que a finali-

dade da vida do homem é exclusivamente a glória de Deus e nunca a sua. Assim, Lutero e Calvino prepararam o homem psicologicamente para o papel que tinha de assumir na sociedade moderna: o de sentir seu próprio eu como algo insignificante e de estar pronto a subordinar sua vida exclusivamente a fins que não os seus próprios. Uma vez pronto o homem para tornar-se apenas um meio para a glória de um Deus que não simbolizava justiça nem amor, estava suficientemente preparado para aceitar o papel de um servo da máquina econômica — e, eventualmente, de um *Führer*.

A subordinação do indivíduo como um meio para alcançar fins econômicos baseia-se nas peculiaridades do sistema capitalista de produção, que faz da acumulação de capital a finalidade e a meta da atividade econômica. Cada um trabalha visando ao lucro, mas o lucro que consegue não se destina a ser gasto, porém a ser investido, como novo capital; este capital assim acrescido traz novos lucros, que uma vez mais são investidos e assim por diante em um círculo. Está claro que sempre houve capitalistas que gastaram dinheiro para luxar ou como “desperdício evidente”; mas os representantes clássicos do capitalismo gostam de trabalhar — não de gastar. Este princípio de acumular capital ao invés de usá-lo para consumo é a premissa das proezas fabulosas de nosso moderno sistema industrial. Se o homem não tivesse a atitude ascética para com o trabalho e o desejo de investir os frutos de seu trabalho com o fito de desenvolver as capacidades produtivas do sistema econômico, nunca poderíamos ter conseguido dominar as forças da Natureza como logramos; é este progresso das forças produtivas da sociedade que, pela primeira vez na História, permite-nos conceber um futuro em que cessará a luta contínua pelo atendimento das necessidades materiais. Contudo, se bem que o princípio de trabalhar para acumular capital seja objetivamente de enorme valor para o progresso da humanidade, subjetivamente fez o homem trabalhar para fins extrapessoais, converteu-o em um servo da própria máquina por ele construída e, por isso, conferiu-lhe um sentimento de insignificância e impotência.

Até aqui apreciamos os indivíduos da sociedade moderna que tinham capital e que foram capazes de transformar seus lucros em novo investimento de capital. Fossem eles grandes ou pequenos capitalistas, sua vida foi devotada ao desempenho de sua função econômica, a de amontoar capital. Porém, o

que dizer daqueles que não tinham capital e que tiveram de ganhar a vida vendendo seu trabalho? (O efeito psicológico de sua posição econômica não foi muito diferente do sentido pelo capitalista. Em primeiro lugar, o fato de serem empregados significava que eram dependentes das leis do mercado, de prosperidade e depressão, de efeito dos aperfeiçoamentos técnicos à disposição de seu empregador. Eles eram manipulados diretamente por este, e, para eles, este converteu-se no representante de um poder superior a que tinham de submeter-se. Isto foi especialmente verdadeiro quanto à situação dos trabalhadores até e durante o século XIX. Desde então, o movimento sindicalista deu ao trabalhador algum poder próprio e, assim, está modificando a situação em que ele nada mais era do que um objeto de manipulação.)

Além desta dependência direta e pessoal do trabalhador em relação ao empregador, entretanto, ele, como toda a sociedade, foi imbuído pelo espírito de ascetismo e de submissão a fins extrapessoais que descrevemos como característicos dos que possuíam capital. Isso não é de surpreender. Em qualquer sociedade, o espírito da cultura inteira é determinado pelo daqueles grupos que são mais poderosos em tal sociedade. Isto se deve em parte a esses grupos terem o poder para controlar o sistema educacional — escolas, igrejas, imprensa, teatro — e, portanto, inculcar suas idéias a toda a população; ademais, esses grupos poderosos desfrutaram tanto prestígio que as classes inferiores mostram-se mais do que solícitas em aceitar e imitar seus valores e em identificar-se com eles psicologicamente.

[Por enquanto temos sustentado que o sistema capitalista de produção tornou o homem um instrumento para fins econômicos suprapessoais, acentuou o espírito de ascetismo e de insignificância individual para o qual o protestantismo constituirá a preparação psicológica. Esta tese, todavia, choca-se com o fato de que o homem moderno parece estar motivado não por uma atitude de sacrifício e ascetismo, porém, pelo contrário, por um grau exagerado de egoísmo e pela busca de satisfação do próprio interesse. Como podemos reconciliar o fato de ele se ter tornado objetivamente escravo de fins que não eram seus, e, no entanto, subjetivamente julgou-se motivado por seu interesse próprio? Como podemos reconciliar o espírito do protestantismo e o relevo que ele dá ao altruísmo com a doutrina moderna do egoísmo que alega, segundo a formulação de Maquiavel, que o egoísmo é a mais vigorosa força motivadora do

comportamento humano, que o desejo de vantagem pessoal é mais forte que quaisquer considerações morais e que um homem preferiria ver o próprio pai morrer do que perder sua fortuna? Pode esta contradição ser explicada pela suposição de que o relevo dado ao altruísmo foi apenas uma ideologia para mascarar o egoísmo subjacente? Embora isto possa ser verídico até certo ponto, não cremos ser a resposta completa. Para indicar em que direção parece achar-se a resposta, temos de ocupar-nos das complexidades psicológicas do problema do egoísmo.¹

A suposição sobre que assenta o pensamento de Lutero e de Calvino, assim como de Kant e Freud, é: o egoísmo é idêntico ao amor a si próprio. Amar aos outros é uma virtude, amar a si mesmo é um pecado. E ainda mais: o amor a outros e o amor a si mesmo excluem-se mutuamente.

Teoricamente, deparamos aqui com uma falsidade acerca da natureza do amor. O amor não é primacialmente "causado" por um objeto específico, por uma qualidade presente em uma pessoa e que só se concretiza ante determinado "objeto". O ódio é um desejo veemente de destruição; o amor, uma afirmação veemente de um "objeto"; não é um "afeto", mas um anelo atuante e uma afinidade interior, cujo objetivo é a felicidade, a expansão e a liberdade de seu objeto.² É uma disposição que, em princípio, pode voltar-se para qualquer pessoa e objeto, inclusive nós mesmos. O amor exclusivista é uma contradição em si mesmo. Certamente não é por acaso que uma pessoa se torna o "objeto" do amor manifestado. Os fatores que condicionam uma escolha assim específica são por demais numerosos e complexos para serem examinados aqui. O ponto importante, contudo, é que o amor por um determinado "objeto" é apenas a concretização e concentração em de-

¹ Para um estudo pormenorizado deste problema, compare-se o artigo do autor intitulado "Selfishness and Self-Love", em *Psychiatry*, Vol. 2, N.º 4, novembro, 1939. (N. do T. — Ver *Análise do Homem*.)

² Sullivan abordou esta formulação em suas conferências. Ele declara que a era da pré-adolescência se caracteriza pelo aparecimento de impulsos nas relações interpessoais que contribuem para um novo tipo de satisfação em lugar da outra pessoa (o "chapa", o "cupincha"). O amor, segundo ele, é uma situação em que a satisfação da pessoa amada é exatamente tão expressiva e desejada quanto a da que ama.

terminada pessoa do amor presente em potencial numa outra; não é, como o quer a idéia de amor romântico, que só haja uma pessoa no mundo a que essa outra possa amar, que a grande oportunidade da vida é achar tal pessoa e que o amor a ela resulta em afastamento de todas as outras. A espécie de amor que só pode ser sentido com relação a uma única pessoa demonstra, por isso mesmo, que não é amor, e sim uma ligação sádico-masoquista. A afirmação básica contida do amor dirige-se para a pessoa amada como uma encarnação de qualidades essencialmente humanas. O amor a uma pessoa implica amor ao homem como tal. O amor ao homem em geral não é, como freqüentemente se supõe, uma abstração que advém "depois" do amor por determinada pessoa ou uma ampliação da experiência com um "objeto" específico; ele é sua premissa, se bem que, geneticamente, seja adquirido através do contato com indivíduos concretos.

[Disso decorre que meu próprio eu, em princípio, serve como objeto para meu amor como qualquer outra pessoa. A afirmação de minha própria vida, felicidade, crescimento e liberdade está arraigada na existência de uma disposição básica e capacidade para tal afirmação. Se um indivíduo possui esta disposição, ele também a tem para consigo mesmo; se só puder "amar" a outros, é porque não pode amar de forma alguma. *]

O egoísmo não é idêntico ao amor de si próprio, mas exatamente seu oposto. [O egoísmo é uma espécie de cupidez; como tal, contém um caráter de insaciabilidade, devido ao qual jamais há qualquer verdadeira satisfação. A cobiça é um poço sem fundo que exaure uma pessoa num esforço indeterminável para satisfazer a necessidade sem jamais atingir a satisfação. A observação acurada mostra que enquanto a pessoa egoísta está sempre angustiada a seu próprio respeito nunca está satisfeita, mas sempre inquieta, sempre movida pelo medo de não conseguir bastante, de perder algo, de ser despojada de algo. Está cheia de uma ardente inveja contra qualquer um que possa ter mais do que ela. Se observarmos ainda mais de perto, especialmente a dinâmica inconsciente, veremos que este tipo de pessoa basicamente não gosta de si mesmo, detestando-se profundamente.]

* N. do T. — Sugerimos a leitura, a este respeito, de outra obra do autor: *A Arte de Amar*.

O quebra-cabeça dessa aparente contradição é de fácil solução. O egoísmo tem suas raízes nessa mesma falta de auto-estima. A pessoa que não estima a si mesma, que não aceita a si mesma, está numa angústia constante acerca do próprio eu. Ela não possui a segurança interior que só pode existir baseada em legítima estima e afirmação. Ela tem de estar preocupada consigo, cobijando tudo para si, visto como basicamente carece de segurança e satisfação. O mesmo subsiste com a chamada pessoa narcisista, que não está tão interessada em conseguir coisa para si quanto em se admirar a si própria. Apesar de superficialmente estas pessoas assim parecerem estar muito apaixonadas por si mesmas, na realidade elas não se estimam, e seu narcisismo — como o egoísmo — é uma supercompensação para a carência básica de auto-estima. Freud mostrou que a pessoa narcisista retirou seu amor das outras pessoas, dirigindo-o para sua própria pessoa. Embora a primeira parte desta afirmação esteja certa, a segunda é falsa: ela não ama nem a si nem aos outros.

Voltemos agora à questão que nos conduziu a esta análise psicológica do egoísmo. Vimo-nos confrontados com a contradição de que o homem moderno se vê motivado pelo interesse próprio, e, no entanto, que sua vida realmente é dedicada a metas que não são suas; da mesma forma que Calvino achou que a única finalidade da vida do homem não devia ser ele mesmo, mas a glória de Deus. Procuramos patentear que o egoísmo se encontra implantado na carência de afirmação e de amor pelo eu verdadeiro, isto é, pelo ser humano concreto em sua totalidade, com todas as suas potencialidades. O "eu", em cujo interesse o homem moderno age, é o eu social, um eu que é essencialmente constituído pelo papel que por hipótese o homem deve exercer e que, na realidade, é simplesmente o disfarce social para a função social objetiva do homem na sociedade. O egoísmo moderno é a cobiça que se radica na frustração do eu verdadeiro e cujo objeto é o eu social. Malgrado o homem moderno pareça concretizar-se pela afirmação máxima do eu, de fato seu eu foi enfraquecido e reduzido a um segmento do eu total — intelecto e força de vontade — com exclusão de todas as outras partes da personalidade total.

Ainda que seja isto verdade, o domínio cada vez maior do homem sobre as forças da Natureza não produziu um aumento de vigor do eu individual? Até certo ponto é fato, e tanto quanto o é que se relaciona com o lado positivo do de-

seu desenvolvimento individual cuja pista não queremos perder de vista. Porém, embora o homem tenha alcançado um notável grau de proficiência no controle da Natureza, a sociedade não detém o das próprias forças que ela criou. A racionalidade do sistema de produção, em seus aspectos técnicos, é acompanhada pela irracionalidade de nosso sistema de produção em seus aspectos sociais. Crises econômicas, desemprego e guerras governam o destino do homem. O homem construiu seu mundo; ergue fábricas e casas, produz automóveis e roupas, cultiva grãos e frutos. Porém, alienou-se do produto de suas próprias mãos, não é mais, de fato, o senhor do mundo que construiu; pelo contrário, este mundo-feito-pelo-homem converteu-se em seu padrão, ante o qual se inclina, a quem tenta apaziguar ou manipular da melhor forma que lhe é possível. A obra de suas próprias mãos passou a ser seu Deus. Ele parece ser impelido pelo interesse próprio, mas na realidade seu eu total, com todas as suas potencialidades, tornou-se um instrumento para os fins da própria máquina construída por suas mãos. Ele conserva a ilusão de ser o centro do mundo, e por tanto sente-se dominado por uma intensa sensação de impotência e insignificância que seus ancestrais outrora tinham conscientemente em relação a Deus.

O sentimento de isolamento e incapacidade do homem moderno é ainda reforçado pelo caráter assumido por todas as relações humanas. O relacionamento concreto de um indivíduo com outro perdeu seu caráter direto e humano, assumindo um espírito de manipulação e instrumentalidade. Em todas as relações sociais e pessoais, as leis do mercado são a regra. É claro que o relacionamento entre concorrentes tem de ser baseado em mútua indiferença humana; do contrário, qualquer um deles ficaria paralisado na satisfação de seus encargos econômicos — lutar um contra o outro e não abster-se da efetiva destruição econômica do outro desde que necessária.

O relacionamento de empregador e empregado está saturado do mesmo espírito de indiferença. A palavra "empregador" encerra toda a história: o dono do capital emprega outro ser humano da mesma forma que "emprega" uma máquina. Ambos utilizam-se mutuamente em pó de seus interesses econômicos, ambos são um instrumento nas mãos um do outro. Não é um relacionamento de dois seres humanos que tenham algum interesse um no outro além de sua mútua utilidade. A mesma instrumentalidade é a regra na relação entre o nego-

emprego - a todo o

ciante e seu freguês. O freguês é um objeto a ser manipulado, não uma pessoa real cujos objetivos o negociante esteja interessado em atender. A atitude para com o trabalho tem a qualidade de instrumentalidade; ao contrário de um artesão medieval, o fabricante moderno não está primordialmente interessado no que produz; ele produz essencialmente com o fito de obter um lucro de seu investimento de capital, e o que produz depende, em última análise, do mercado, que promete que o investimento de capital em determinado ramo se mostrará lucrativo.

Não só as relações econômicas, mas igualmente as pessoais, têm este caráter de alheamento: em vez de relações entre seres humanos, revestem-se do caráter de relações entre coisas. Porém, quiçá o caso mais importante e mais devastador deste espírito de instrumentalidade e alheamento seja o relacionamento do indivíduo com seu próprio eu.³ O homem não só vende mercadorias; vende a si mesmo e considera-se como uma mercadoria. O trabalhador manual vende sua energia física; o homem de negócios, o médico, o empregado de escritório vendem as respectivas "personalidades". Eles têm de possuir uma "personalidade" se quiserem vender seus produtos ou serviços. Esta personalidade deve ser agradável, mas, além disso, seu possuidor deve satisfazer a um certo número de outros requisitos: deve ter iniciativa, energia, este, esse ou aquele conforme exigido por sua posição específica. Como sucede com qualquer outra mercadoria, é o mercado que decide o valor destas qualidades humanas — sim, até mesmo sua existência. Se não houver utilidade para as qualidades que uma pessoa oferece, ela não *tem* nenhuma; tal como um artigo não-vendável é inútil, ainda que possa ter certo valor de uso. Assim, a autoconfiança, o "sentido do eu", é meramente uma indicação do que os outros pensam da pessoa. Não é *ela* quem está convencida de seu valor, sem levar em conta popularidade e sucesso no mercado. Se é procurada, é porque é alguém; se não é popular, simplesmente não é ninguém. Esta dependência da auto-estima em relação ao sucesso da "personalidade" é a razão pela qual para o homem moderno a popularidade tem esta tremenda importância. Dela depende não só o fato de

³ Hegel e Marx lançaram as bases para a compreensão do problema do alheamento. Cf., em particular, o conceito de Marx sobre o "fetichismo das mercadorias" e da "alienação do trabalho".

a pessoa progredir ou não em assuntos práticos, mas também o de ela poder conservar sua auto-estima ou de cair no abismo dos sentimentos de inferioridade.⁴

Tentamos mostrar que a nova liberdade suscitada pelo capitalismo para o indivíduo reforçou o efeito que já havia tido sobre este a liberdade religiosa do protestantismo. O indivíduo ficou mais só, isolado, tornando-se um instrumento nas mãos de possantes forças a ele extrínsecas, tornou-se um "indivíduo", mas um indivíduo perplexo e inseguro. Houve fatores que o auxiliaram a sobrepujar as manifestações ostensivas desta insegurança subjacente. Em primeiro lugar, seu ego foi encorajado pela posse de propriedade. "Ele" como pessoa e a propriedade que ele possuía não podiam ser separados. As roupas ou a casa de um homem faziam parte dele tanto quanto seu corpo. Quanto menos ele se sentia como sendo alguém, tanto mais precisou de ter posses. Se o indivíduo não tinha propriedades ou as perdia, carecia de uma parte importante de seu ego e, até certo ponto, não era considerado uma pessoa plenamente desenvolvida, por si e pelos outros.

Outros fatores que favoreceram o ego foram o prestígio e o poder. Eles são, em parte, subprodutos da posse de propriedade, em parte o resultado direto do êxito nos campos da competição. A admiração por outros e o poder sobre eles, adicionados ao apoio concedido pela prosperidade, suportam o ego individual inseguro.

Para os que tinham pouca propriedade e prestígio social, a família era uma fonte de prestígio individual. Ali o indivíduo podia sentir-se como "alguém". Ele era obedecido pela esposa e pelos filhos, era o centro do cenário e ingenuamente aceitava seu papel como um direito natural. Podia ser um joão-ninguém em suas relações sociais, mas no lar era um rei. À parte a família, o orgulho nacional (na Europa, frequentemente o orgulho de classe) dava-lhe um sentimento de importância também. Mesmo que pessoalmente não fosse ninguém, orgulhava-se de pertencer a um grupo que podia achar superior a outros grupos comparáveis.

Estes fatores que apoiavam o ego enfraquecido devem ser distinguidos daqueles de que falamos no início do capítulo:

⁴ Esta análise da auto-estima foi clara e explicitamente enunciada por Ernest Schachtel em uma conferência inédita acerca de "Self-feeling and the 'Sale' of Personality".

a efetiva liberdade econômica e política, a oportunidade de iniciativa individual, o crescente esclarecimento racional. Estes últimos fatores realmente fortaleceram o ego e conduziram ao desenvolvimento da individualidade, independência e racionalidade. Os fatores suportadores, pelo contrário, só ajudavam a compensar pela insegurança e angústia. Eles não as extirpavam, mas as encobriam e assim ajudavam o indivíduo a sentir-se conscientemente seguro; esta sensação, porém, era parcialmente apenas superficial e só durava enquanto estivessem presentes os fatores suportadores.

Qualquer análise pormenorizada das Histórias européia e norte-americana, do período entre a Reforma e nossos dias, poderá mostrar como as duas tendências contraditórias, inerentes à evolução da "liberdade de" para a "liberdade para", correm paralelamente — ou, melhor, estão continuamente entrelaçadas. Infelizmente, tal análise escapa aos objetivos deste livro e deve ser reservada para outra publicação. Em certos períodos e em certos grupos humanos especiais, a liberdade humana em sua acepção positiva — vigor e dignidade do eu — foi o fator dominante; falando em termos gerais, isto ocorreu na Inglaterra, França, Estados Unidos e Alemanha, quando a classe média alcançou suas vitórias, econômica e politicamente, contra os representantes de uma ordem mais antiga. Em sua pugna por liberdade positiva, a classe média pôde recorrer ao aspecto do protestantismo que salientava a autonomia e a dignidade humanas, ao passo que a Igreja Católica se aliou aos grupos que tinham de opor-se à libertação do homem a fim de preservar seus próprios privilégios.

No pensamento filosófico da era moderna verificamos também que os dois aspectos da liberdade continuam entretecidos como já haviam estado nas doutrinas teológicas da Reforma. Destarte, para Kant e Hegel, a autonomia e a liberdade do indivíduo são os postulados centrais dos respectivos sistemas, e no entanto eles colocam o indivíduo subordinado às finalidades de um Estado onipotente. Os filósofos da época da Revolução Francesa, bem como no século XIX, Feuerbach, Max, Stirner e Nietzsche, uma vez mais exprimiram, intransigentemente, a idéia de que o indivíduo não devia ser subordinado a quaisquer finalidades alheias a seu próprio crescimento ou felicidade. Os filósofos reacionários do mesmo século, contudo, postularam explicitamente a subordinação do indivíduo à autoridade espiritual e secular. A segunda metade do século XIX e o começo

do XX revelam que a tendência para a liberdade humana em seu sentimento positivo atingiu o auge. Não só a classe média participa dela, mas também a classe operária tornou-se um agente livre e ativo, brigando por suas próprias metas econômicas e, ao mesmo tempo, pelos objetivos mais amplos da humanidade.

Com a fase monopolista do capitalismo, desenvolvida cada vez mais nas últimas décadas, o valor receptivo das duas tendências para a liberdade humana parece ter-se modificado. Os fatores que propendem a debilitar o ego individual ganharam peso, ao passo que os que fortalecem o indivíduo perderam relativamente. O sentimento do indivíduo, de impotência e de solidão, aumentou; sua "emancipação" de todos os vínculos tradicionais tornou-se mais acentuada; suas possibilidades de realização econômica individual reduziram-se. Ele se sente ameaçado por forças gigantescas e a situação assemelha-se, em muitas formas, à dos séculos XV e XVI.

O fator mais importante desta evolução é o crescente poder do capital monopolista. A concentração de capital (não de riqueza) em certos setores de nosso sistema econômico restringiu as possibilidades de êxito da iniciativa, coragem e inteligência individuais. Nos setores em que o capital monopolista alcançou vitórias foi aniquilada a independência econômica de muita gente. Para aqueles que têm de lutar, especialmente para a maior parte da classe média, essa luta assume o caráter de uma batalha contra tais desvantagens que o sentimento de confiança na iniciativa e coragem individuais é substituído por uma sensação de impotência e desesperança. Um poder enorme, conquanto secreto, é exercido sobre o conjunto da sociedade por um pequeno grupo, de cujas decisões depende a sorte de grande parte da sociedade. A inflação na Alemanha em 1923, como o colapso financeiro norte-americano em 1929, agravou o sentimento e insegurança e dissipou a esperança que muitos tinham de melhorar de vida por seus próprios esforços, bem como a crença tradicional nas possibilidades ilimitadas de sucesso.

O homem de negócios, de pequeno ou médio vulto, que se vê virtualmente ameaçado pelo poder esmagador do capital maior, pode perfeitamente continuar a obter lucros e a preservar sua independência; todavia, a ameaça que pende sobre sua cabeça aumentou sua insegurança e impotência muito além do que costumava ser. Em sua pugna contra os competidores

monopolistas, ele defronta com gigantes, quando estava acostumado a lutar contra seus pares. Porém a situação psicológica dos homens de negócios independentes, para quem a expansão da indústria moderna criou novas funções econômicas, também difere da do antigo homem de negócios independente. Um exemplo dessa diferença é encontrado num tipo de negociante independente que é às vezes citado como típico do desenvolvimento de uma nova classe média: os donos de postos de gasolina. Muitos deles são economicamente autônomos. São tão donos de seu negócio quanto o era um homem que tinha uma mercearia ou um alfaiate que fazia ternos para homem. Que diferença, contudo, entre o tipo antigo e o novo de negociante! O dono da mercearia precisava de um bocado de conhecimentos e habilidade. Podia comprar, conforme sua escolha, de diversos atacadistas, de acordo com o que julgasse apresentar de melhor em preços e qualidades; tinha muitos fregueses individuais cujas necessidades precisava conhecer, a quem tinha de orientar em suas compras e a quem resolvia se deveria ou não dar crédito. De maneira geral, o papel do negociante à moda antiga não era apenas independente, mas também exigia habilidade, serviço personalizado, conhecimentos e atividade. A situação do dono de um posto de gasolina, pelo contrário, é inteiramente diversa. Só vende um gênero de mercadoria: gasolina e óleo. Tem limitações em suas possibilidades de barganhar com as empresas petrolíferas. Repete mecanicamente, sem parar, o mesmo ato de encher os tanques com óleo e gasolina. Há menos campo para habilidade, iniciativa e atividade individuais do que o de que dispunha o dono de mercearia. Seu lucro é determinado por dois fatores: o preço que tem de pagar pela gasolina e óleo e o número de motoristas que param diante de seu posto. Ambos escapam totalmente a seu controle: ele age, apenas, como um intermediário entre o atacadista e o freguês. Psicologicamente, pouca diferença faz em ser empregado da empresa ou ser um negociante "independente"; ele é, somente, um dente de engrenagem na vasta maquinaria da distribuição.

Quanto à parte da nova classe média composta de empregados de colarinho e gravata cujo número se multiplicou com a expansão das grandes empresas, é claro que sua situação difere bastante da do tipo antigo de pequeno negociante independente. Pode-se alegar que, embora eles não sejam independentes em sua aceção formal, na verdade têm oportuni-

dade para o desenvolvimento da iniciativa e da inteligência com base para o sucesso tão grande ou até maior do que as que existiam para o alfaiate ou merceiro de outrora. Em certo sentido isso é sem dúvida verdadeiro, malgrado possa ser contestável em parte. Psicologicamente, contudo, a situação do empregado de escritório é diferente. Ele faz parte de uma imensa máquina econômica, tem uma tarefa altamente especializada, está em competição feroz com centenas de outros indivíduos na mesma situação e é despedido sem dó nem piedade caso fique para trás. Em suma, ainda que suas possibilidades de sucesso sejam às vezes maiores, ele perdeu grande parte da segurança e independência do antigo negociante; foi, a seu turno, convertido em um dente de engrenagem, às vezes pequeno, às vezes maior, de uma maquinaria que lhe impõe seu ritmo, que ele não pode controlar e em relação à qual é absolutamente insignificante.

O efeito psicológico da vastidão e superioridade de força da grande empresa também produziu efeitos no operário. Nas organizações menores dos tempos antigos, o operário conhecia pessoalmente o seu patrão e estava familiarizado com toda a organização, que ele podia visitar; embora fosse contratado ou despedido segundo a lei do mercado, havia uma certa relação concreta entre ele, o patrão e o negócio, que lhe dava uma sensação de conhecer o terreno que pisava. O homem em uma usina que emprega milhares de operários acha-se em situação diferente. O patrão tornou-se uma figura abstrata — ele nunca o vê; a “gerência” é um poder anônimo com que ele lida indiretamente e para quem é, como indivíduo, inexpressivo. A empresa tem tais proporções que ele não consegue ver além do pequeno setor a que se acha ligado seu emprego pessoal.

Esta situação foi um tanto equilibrada pelos sindicatos. Eles não só melhoraram a posição econômica do operário, mas também tiveram o importante efeito psicológico de proporcionar-lhe uma sensação de força e significado face aos gigantes com que tem de tratar. Infelizmente, muitos sindicatos, por sua vez converteram-se em organizações colossais, em que há escassa margem para a iniciativa do associado de *per si*. Este paga sua contribuição e vota de vez em quando, mas uma vez mais é um pequeno dente de engrenagem de uma máquina grande. É da máxima importância que os sindicatos se transformem em órgãos apoiados pela cooperação ativa de cada membro e que sejam organizados de modo que cada sócio possa

participar ativamente da vida da organização e se sinta responsável pelo que acontece.

A insignificância do indivíduo de nosso tempo não diz respeito apenas a seu papel como negociante, empregado ou operário, mas igualmente à sua função como freguês. Ocorreu uma modificação drástica nesta função nos últimos decênios. O freguês que entrava numa loja de varejo, cujo dono era um negociante independente, tinha a certeza de ser atendido com interesse pessoal: sua compra era por si importante para o dono da loja; ele era recebido como alguém digno de interesse; seus desejos eram examinados; o próprio ato de comprar concedia-lhe um sentimento de importância e dignidade. Quão diversa é a relação de um freguês com uma loja de departamentos! Fica impressionado com a enormidade do edifício, o número de empregados, a profusão de artigos expostos; tudo isso faz com que se sinta relativamente pequeno e sem importância. Como indivíduo, não tem importância para a loja de departamentos. Ele é importante como um "freguês; a loja não quer perdê-lo, porque isto indicaria haver algo errado e poderia significar que a loja perderia outros fregueses pela mesma razão. Como freguês abstrato é importante; como freguês concreto é absolutamente sem importância. Não há ninguém que se alegre com sua vinda, ninguém que se interesse em especial por seus desejos. O ato de comprar tornou-se análogo ao de ir à agência dos Correios para adquirir selos.

Esta situação é ainda mais salientada pelos processos modernos de publicidade. A propaganda de venda do antigo negociante era essencialmente racional. Ele conhecia suas mercadorias e as necessidades do freguês, e baseado nisso é que procurava vender. Não há dúvida de que sua conversa de vendedor não era inteiramente objetiva e que usava o mais possível de persuasão; no entanto, para ser eficiente, tinha de ser uma conversa bastante racional e sensata. Grande parte da propaganda moderna é diferente, não apela para a razão, mas para a emoção; como qualquer outra espécie de sugestão hipnótica, procura impressionar seus objetos emocionalmente e, depois, fazer com que se submetam intelectualmente. Este tipo de publicidade impressiona o freguês por todos os meios: pela repetição vezes seguidas da mesma fórmula; pela influência de uma imagem categorizada, como a de uma senhora da sociedade ou de um famoso pugilista, que fume determinada marca de cigarros; graças ao recurso de atrair o freguês ao

mesmo tempo que diminui sua capacidade crítica com o encanto sexual de uma bonita jovem; ameaçando-o com o perigo do "cecê" ou do mau hálito; estimulando fantasias acerca de uma súbita mudança em toda sua vida graças à compra de certo sabonete ou marca de camisa. Todos esses processos são intrinsecamente irracionais: nada têm a ver com as qualidades da mercadoria e sufocam e destroem a capacidade crítica do freguês como um opiato ou a própria hipnose. Dão-lhe uma certa satisfação graças aos devaneios que despertam, tal e qual sucede com os filmes de cinema, mas ao mesmo tempo aguçam-lhe a sensação de insuficiência e incapacidade.

Com efeito, estes processos de embotar a capacidade de raciocínio crítico são mais perigosos para nossa democracia do que muitos dos ataques ostensivos a ela feitos, e mais imorais — em termos de integridade humana — do que a literatura indecente, cuja publicação é punida. O associacionismo dos consumidores tem procurado restaurar a capacidade crítica, dignidade e sentimento de significação do freguês, agindo, portanto, em direção semelhante à do movimento sindical. Por enquanto, todavia, seu âmbito ainda não ultrapassou começos bem modestos.

O que se aplica à esfera econômica também é verdadeiro na esfera política. Nos primeiros tempos da democracia havia vários tipos de providências que permitiam ao indivíduo participar ativa e concretamente da votação de uma determinada decisão ou da eleição de determinado candidato a um cargo. As questões a serem resolvidas eram conhecidas por ele, bem como os candidatos; o ato de votar, muitas vezes realizado em uma reunião de toda a população de uma vila, era algo de concreto em que de fato o indivíduo era levado em conta. Hoje em dia, o leitor é confrontado por partidos gigantescos que são tão afastados e impressionantes quanto as organizações ciclópicas da indústria. Os problemas são complicados e ficam mais ainda graças a toda espécie de recursos empregados para embalarhâ-los. Talvez o eleitor veja qualquer coisa de seu candidato na época da eleição; desde que apareceu o rádio, porém, não é provável que o veja amiúde, perdendo assim uma das últimas oportunidades de avaliar o "seu" candidato.* Real-

* N. do T. — O aparecimento e posterior generalização do emprego da televisão vêm modificando sensivelmente este quadro. Da a censura dominante em certos países.

mente, ele pode escolher entre dois ou três candidatos; não obstante, não foram escolhidos por "ele", e ele e eles pouco sabem um do outro, e sua relação é tão abstrata quanto se tornou a maioria das relações.

Tal como o efeito da publicidade comercial, os processos de propaganda política tendem a realçar o sentimento de insignificância do eleitor de *per si*. A repetição de *slogans* e o destaque dado a fatores que nada têm a ver com a questão em jogo entorpecem sua capacidade crítica. O apelo claro e racional à sua inteligência é antes exceção do que regra na propaganda política — mesmo nos países democráticos. Confrontando-se com o poderio e o tamanho dos partidos políticos, segundo fica demonstrado nas suas campanhas de propaganda, o eleitor não pode deixar de sentir-se pessoalmente pequeno e de pouca monta.

Não quer isto dizer que a publicidade comercial e a propaganda política chamem a atenção abertamente para a insignificância do indivíduo. Muito pelo contrário, elas lisonjeiam-no, fazendo com que ele pareça importante, e fingem que buscam captar seu julgamento crítico, seu senso de discriminação. Estas aparências, contudo, são essencialmente um meio de apaziguar as desconfianças do indivíduo e ajudá-lo a iludir-se acerca do caráter individual de sua decisão. Não é necessário dizer que a propaganda de que tenho estado falando não é totalmente irracional e que há diferenças na proporção de elementos racionais na propaganda dos diversos partidos e candidatos.

Outros fatores foram acrescentados à cada vez maior impotência do indivíduo. O cenário econômico e político é mais complexo e mais vasto do que outrora: é menor a possibilidade de o indivíduo enxergar através dele. Os riscos com que se defronta também aumentaram. Um desemprego estrutural de muitos milhões agravou seu sentimento de insegurança. Malgrado o auxílio aos desempregados por órgãos públicos tenha feito bastante para contrapor-se aos resultados do desemprego, não só economicamente como ainda psicologicamente, persiste o fato de que para a maioria das pessoas é muito difícil suportar psicologicamente o ônus do desemprego e da ameaça de este ensombrecer toda a vida delas. Ter um emprego — qualquer que seja — parece a muitos ser tudo o que podem desejar da vida e por que devem ser gratos. O desemprego também incrementou o temor à velhice. Em muitos empregos so-

mente os jovens, e mesmo os inexperientes ainda ajustáveis, é que são procurados: isto é, aqueles que ainda podem ser amoldados sem dificuldade para converterem-se em pequenos dentes de engrenagem necessários àquela determinada organização.

O perigo de guerra igualmente deve ser somado às causas do sentimento de impotência individual. Não há dúvida de que também houve guerras no século XIX. Desde a última guerra, todavia, as possibilidades de destruição cresceram tão tremendamente — o círculo de pessoas que poderão ser afetadas pela guerra ampliou-se de maneira a compreender todas, sem exceção — que a ameaça de guerra se converteu em um pesadelo que, apesar de talvez não estar na consciência de muitos antes que seus países se achem diretamente atingidos pelo conflito, obscureceu-lhes a vida e intensificou sua sensação de pavor e de impotência individual.

O "estilo" de todo este período corresponde à imagem que esbocei. A vastidão das cidades em que o indivíduo se sente perdido, edifícios altos como montanhas, um constante bombardeio acústico pelo rádio, grandes títulos nos jornais que mudam três vezes por dia e não permitem a ninguém decidir por si o que é importante, espetáculos em que uma centena de moças demonstra sua habilidade com precisão de um mecanismo de relojoaria para eliminar a individualidade e agem como uma máquina poderosa embora suave, o ritmo incisivo da música moderna — estes e muitos outros pormenores são expressões de uma constelação em que o indivíduo defronta com dimensões incontroláveis, ante as quais ele é uma partícula minúscula. Tudo o que lhe resta fazer é acertar o passo como um soldado em marcha numa esteira rolante. Ele pode agir — seu sentimento de independência e significado, porém, desapareceu.

Até que ponto a pessoa comum dos Estados Unidos está imbuída do mesmo sentimento de medo e insignificância parece ser denunciado pela popularidade dos desenhos do camundongo Mickey. Neles, o tema exclusivo — em múltiplas variações — é sempre este: algo pequeno é perseguido e ameaçado por algo esmagadoramente mais forte, que quer matar ou engolir o pequeno; este corre e acaba escapando ou até mesmo levando a melhor sobre o adversário. As pessoas não conseguiriam interessar-se continuamente pelas inúmeras variações deste tema único se ele não tocasse de perto sua vida emocional. Aparentemente, o pequeno ameaçado por um inimigo poderoso é o próprio espectador; é assim que ele se sente e essa é a situação

com que pode identificar-se. Evidentemente, se não houvesse um fim feliz, não haveria um atrativo contínuo. Como ocorre, o espectador vive todos os seus temores e sentimentos de debilidade e no fim obtém a sensação confortadora de que, a despeito de tudo, será salvo e até dominará o mais forte. Sem embargo — e esta é a parte expressiva e triste do “fim feliz” — sua salvação depende sobretudo de sua capacidade para fugir e dos acidentes imprevistos que impossibilitem ao monstro agarrá-lo.

A posição em que se encontra o indivíduo de nossa época já havia sido prognosticada por pensadores visionários do século XIX. Kierkegaard descreve o indivíduo inerte, dilacerado e atormentado por dúvidas, subjugado pela sensação de isolamento e insignificância. Nietzsche visualiza o nihilismo que se aproxima, e que deveria manifestar-se no nazismo, e pinta o retrato de um “super-homem” como a negação do indivíduo insignificante e desorientado que ele via na realidade. O tema da incapacidade do homem encontrou sua mais precisa expressão na obra de Franz Kafka. Em seu *O Castelo*, ele descreve um homem que quer entrar em contato com os habitantes misteriosos de um castelo, que deveriam dizer-lhe o que fazer e mostrar-lhe o lugar dele no mundo. Toda a sua vida consiste em esforços desesperados para entrar em contato com eles, mas nunca o consegue e é deixado sozinho com uma sensação de absoluta futilidade e impotência.

O sentimento de solidão e impotência foi lindamente manifestado na seguinte passagem de Julian Green: “Eu sabia que pouco valíamos em comparação com o universo, sabia que nada éramos; porém, ser tão incomensuravelmente nada parece, de algum modo, ao mesmo tempo acabrunhar e tranquilizar. Esses números, essas dimensões que escapam à compreensão humana, são totalmente desalentadores. Haverá alguma coisa, afinal, a que nos possamos agarrar? Em meio ao caos de ilusões em que nos achamos mergulhados, só há uma coisa de verdadeiro — que é o amor. Tudo o mais é nada, um vácuo completo. Espiamos para um imenso abismo. E sentimos medo.”⁵

⁵ Julian Green, *Personal Record*, 1928-1939, traduzido para o inglês por J. Godefroi, Nova York, Harper & Brothers, 1939.

Entretanto, este sentimento de solidão e incapacidade individual, conforme foi expressado por estes autores e é sentido por muitas pessoas denominadas neuróticas, não é nada de que a pessoa comum se dê conta. É por demais atemorizador para que assim suceda. Fica mascarado pela rotina diária de suas atividades, pela segurança e aprovação que ela encontra em suas relações privadas ou sociais, pelo sucesso nos negócios, por diversas distrações, por meio de seus "divertimentos", "conhecimentos" e "viagens". Contudo, assobiar no escuro não faz a luz acender.* A solidão, o medo e a perplexidade persistem; as pessoas não podem suportá-los eternamente. Elas não podem continuar suportando o fardo da "liberdade de"; têm de procurar fugir à liberdade de todo, a menos que consigam passar da liberdade negativa para a positiva. As principais rotas sociais de fuga de nosso tempo são a submissão a um chefe, como aconteceu nos países fascistas, e o conformismo compulsivo que prevalece em nossa própria democracia. Antes de passar à descrição dessas rotas de fuga socialmente padronizadas, devo pedir ao leitor que me siga numa discussão dos enredamentos desses mecanismos psicológicos de fuga. Tocamos em alguns deles nos capítulos anteriores; todavia, para bem compreender o significado psicológico do fascismo e a automatização do homem na democracia moderna, é mister entender os fenômenos psicológicos não apenas de um modo geral, mas nas minúcias e realidades mesmas de seu funcionamento. Isso talvez pareça um desvio, porém, na verdade é uma parte necessária de todo o nosso estudo. Assim como não se podem entender convenientemente problemas psicológicos sem conhecer seus antecedentes sociais, e culturais, tampouco se podem compreender fenômenos sociais sem o conhecimento dos mecanismos psicológicos subjacentes. O próximo capítulo é uma tentativa de análise desses mecanismos buscando revelar o que ocorre no indivíduo e mostrar como, em nosso esforço para escapar à solidão e à impotência, estamos dispostos a nos descartar de nosso eu, seja submetendo-nos a novas formas de autoridade, seja conformando-nos compulsivamente com padrões aceitos.

* N. do T. — Ditado popular norte-americano.

Mecanismos de Fuga

ACERCAMO-NOS, em nosso estudo, do período atual, e passaremos, agora, a discutir o significado psicológico do fascismo e o conteúdo da liberdade nos sistemas autoritários e em nosso próprio regime democrático. Não obstante, posto que a validade de toda a nossa argumentação depende da validade de nossas premissas psicológicas, parece conveniente interromper o fio geral das idéias e dedicar um capítulo a um exame mais pormenorizado e concreto daqueles mecanismos psicológicos a que já nos referimos e que mais tarde iremos estudar. Estas premissas exigem uma discussão minuciosa porquanto baseiam-se em conceitos que dizem respeito a forças inconscientes e às manciras pelas quais elas se exprimem através de racionalizações e de traços de caráter, conceitos esses que, para muitos leitores, parecerão, se não de todo estranhos, ao menos merecedores de maior apreciação.

Neste capítulo reporto-me deliberadamente à psicologia individual e a observações que têm sido feitas em estudos meticolosos de indivíduos com o emprego do método psicanalítico. Conquanto a Psicanálise não corresponda totalmente ao ideal que por muitos anos foi acalentado pela Psicologia-acadêmica, qual seja o da utilização de métodos experimentais tão próximos quanto possível da feita pelas Ciências Naturais, ela é, sem embargo, um método perfeitamente empírico, baseado na observação meticolosa dos pensamentos, sonhos e fantasias não-censurados de um indivíduo. Somente uma Psicologia que recorra à concepção de forças inconscientes pode penetrar nas confusas racionalizações com que deparamos ao analisar quer um indivíduo, quer uma cultura. Grande número de problemas aparentemente insolúveis desaparece imediatamente caso nos decidamos a abrir mão da noção de que os motivos por que as pessoas se *julgam* estar impulsionadas são forçosamente

os que de fato as levam a agir, sentir e pensar do modo por que o fazem.

Muitos leitores perguntarão se as conclusões adquiridas pela observação de indivíduos podem ser aplicadas à compreensão psicológica dos grupos. Nossa resposta a tal pergunta é uma afirmativa irrestrita. Todo grupo consiste de indivíduos e apenas de indivíduos, e os mecanismos psicológicos que constatamos estarem agindo em um grupo, por conseguinte, só podem ser mecanismos que agem nos indivíduos. Ao estudar a Psicologia Individual como fundamento da Psicanálise Social, realizamos algo que pode ser comparado com o estudo de um objeto ao microscópio. Isto nos possibilita descobrir as próprias minúcias dos mecanismos psicológicos que observamos agindo em maior escala no processo social. Se nossa análise dos fenômenos sócio-psicológicos não for baseada no estudo pormenorizado do comportamento individual, carecerá de caráter empírico e, portanto, de validade.

Mas, ainda admitindo que o estudo do comportamento individual possa ser dessa monta, pode-se perguntar se a apreciação de indivíduos comumente classificados como neuróticos terá qualquer utilidade ao encarmos os problemas de Psicologia Social. Uma vez mais, cremos que esta pergunta deve ser respondida afirmativamente. Os fenômenos que observamos na pessoa neurótica em princípio não diferem dos que encontramos na pessoa normal. São apenas mais acentuados, mais nítidos e, amiúde, mais acessíveis do que o são nesta, que não se dá conta de nenhum problema que mereça exame.

A fim de esclarecer mais um pouco, parece convir uma ligeira discussão dos termos neurótico e normal ou sadio.

O termo normal ou sadio pode ser definido de duas maneiras. Primeiramente, sob o ponto de vista de uma sociedade atuante, podemos chamar de normal ou sadia uma pessoa capaz de desempenhar o papel social que lhe cabe naquela dada sociedade. Mais concretamente, isto quer dizer que ela é capaz de trabalhar da forma imposta por tal sociedade, e, ademais, que é capaz de participar na reprodução da sociedade, isto é, de criar uma família. Em segundo lugar, sob o ponto de vista do indivíduo, encaramos a saúde ou normalidade como o ponto ótimo de crescimento e felicidade pessoal.

Se a estrutura de uma dada sociedade for tal que ofereça a possibilidade ótima para felicidade individual, ambos os pontos de vista coincidirão. Todavia, tal não é o caso da maio-

ria das sociedades que conhecemos, inclusive a nossa.* Embora elas difiram quanto ao grau com que facilitam a consecução das metas de crescimento individual, há uma discrepância entre os objetivos do funcionamento tranqüilo da sociedade e os do pleno desenvolvimento do indivíduo. Este fato torna imperativo distinguir claramente os dois conceitos de sanidade: um é governado por necessidades sociais, o outro por valores e normas atinentes às metas da vida de cada pessoa.

Infelizmente, esta diferenciação é muitas vezes esquecida. A maioria dos psiquiatras aceita tão naturalmente a estrutura de sua própria sociedade que para eles a pessoa que não esteja bem ajustada faz jus ao estigma de ser menos útil. Por outro lado, a pessoa bem ajustada é imaginada como sendo a mais útil em função de uma escala de valores humanos. Se distinguirmos entre os dois conceitos de normal e neurótico, chegaremos à conclusão seguinte: a pessoa que é normal em termos de ser bem ajustada frequentemente é menos sadia que a pessoa neurótica, em termos de valores humanos. Geralmente ela é bem ajustada ao preço de ter renunciado a seu próprio ego para tornar-se mais ou menos a pessoa que ela crê dever ser; com isso, talvez haja perdido toda a espontaneidade e individualidade genuínas. Pelo contrário, a pessoa neurótica pode ser definida como aquela que não se dispôs a entregar os pontos completamente na luta por seu ego. Sem dúvida, sua tentativa para salvar seu eu individual não teve sucesso completo, e em vez de expressar seu ego produtivamente ela buscou salvar-se por meio de sintomas neuróticos e de uma retirada para uma vida fantasiosa. Não obstante, sob o ponto de vista de valores humanos, ela é menos "aleijada" que aquele tipo de pessoa normal que perdeu de todo a sua individualidade. Não é mister dizer que há pessoas que não são neuróticas e que, no entanto, não sufocaram sua individualidade ao procurarem ajustar-se. Contudo, o estigma apostado ao neurótico assemelha-se-nos infundado, somente sendo justificado se o encaramos em função da eficiência social. Quanto a uma sociedade tomada em conjunto, o termo neurótico não pode ser aplicado nesta última acepção, pois que uma sociedade não poderia existir se os seus membros não agissem socialmente. Sob o ponto de vista

* N. do T. — Ver, do autor, *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*. Cf., a propósito, Karen Horney, *A Personalidade Neurótica de Nosso Tempo*, Cap. I.

de valores humanos, entretanto, uma sociedade poderá ser chamada neurótica no sentido de que seus membros se vêem obstados no crescimento de suas personalidades. Já que o termo neurótico é tão amiúde empregado para indicar ausência de funcionamento social, preferiremos não falar de uma sociedade como sendo neurótica, mas antes como sendo infensa à felicidade e à auto-realização humanas.

Os mecanismos que examinaremos neste capítulo são mecanismos de fuga, decorrentes da insegurança do indivíduo isolado.

Uma vez que sejam rompidos os vínculos primários que davam segurança ao indivíduo, uma vez que este enfrente o mundo exterior como uma entidade completamente independente, dois caminhos se lhe apresentam para superar o estado insuportável de impotência e solidão. Por um, ele pode progredir para a "liberdade positiva", pode relacionar-se espontaneamente com o mundo pelo amor e pelo trabalho, na expressão legítima de suas capacidades emocionais, sensoriais e intelectuais; pode, assim, unir-se uma vez mais ao homem, à Natureza e a si mesmo, sem renunciar à independência e à integridade de seu ego individual. O outro caminho com que depara permite-lhe recuar, desistir de sua liberdade e procurar vencer sua solidão eliminando a brecha que se abriu entre ele e o mundo. Este segundo caminho nunca o reúne ao mundo da maneira pela qual estava relacionado com o mesmo antes de ele haver emergido como "indivíduo", pois o fato de sua separação é irreversível; trata-se de uma fuga de uma situação insustentável, que, se prolongada, tornaria impossível a vida. Esta rota de fuga, por isso, caracteriza-se por sua natureza compulsiva, como toda fuga em pânico; caracteriza-se, também, por uma rendição mais ou menos total da individualidade e da integridade do eu. Não é, pois, uma solução que leva à felicidade e à liberdade positiva; ela é, em princípio, uma solução que se encontra em todos os fenômenos neuróticos. Ela mitiga uma angústia insuportável e, evitando o pânico, possibilita viver; contudo, não resolve os problemas subjacentes e seu preço é um gênero de vida que muitas vezes consiste unicamente de atividades automáticas ou compulsivas.

Alguns destes mecanismos de fuga são de importância social relativamente reduzida; só são encontrados, de forma acentuada, em indivíduos com graves distúrbios mentais e emocio-

naís. Neste capítulo, examinarei somente os mecanismos culturalmente significativos e cuja compreensão é uma premissa indispensável à análise psicológica dos fenômenos sociais com que iremos lidar nos capítulos seguintes: o sistema fascista, de um lado, e a democracia, do outro.¹

1. AUTORITARISMO

O primeiro mecanismo de fuga da liberdade de que me irei ocupar é a tendência para renunciar à independência do próprio ego individual e fundi-lo com alguém ou algo, no mundo exterior, a fim de adquirir a força de que o ego individual carece. Ou, por outras palavras, procurar novos "vínculos secundários" como um sucedâneo para os vínculos primários que se perderam.

As formas mais conspícuas deste mecanismo são encontradas no anseio de submissão e dominação ou então, como preferimos dizer, nos impulsos masoquistas e sádicos existentes em grau variável tanto nas pessoas normais quanto nas neuróticas. Inicialmente descreveremos estas tendências, para depois procurarmos mostrar por que ambas servem como fuga de uma solidão insuportável.

As formas mais freqüentes sob que aparecem os impulsos *masoquistas* são sentimentos de inferioridade, impotência e insignificância individual. A análise de pessoas obcecadas por estes sentimentos revela que, embora conscientemente se queixem e queiram livrar-se deles, inconscientemente há uma força em seu íntimo que as leva a sentirem-se inferiores ou insignificantes. Seus sentimentos são mais do que uma percepção de deficiências e fraquezas reais (apesar de geralmente serem racionalizados como tais); estas pessoas mostram uma tendência para diminuir a si mesmas, para tornar-se fracas e para não comandar as coisas. Com grande regularidade, estas pessoas

¹ Partindo de uma posição diferente, Karen Horney chegou, com suas "tendências neuróticas" (*New Ways in Psychoanalysis*), a uma concepção que apresenta certas analogias com a minha de "mecanismos de fuga". As diferenças capitais entre as duas concepções são estas: as tendências neuróticas são as forças propulsoras da neurose individual, ao passo que os mecanismos de fuga são as forças propulsoras do homem normal. Outrossim, Horney dá maior destaque à angústia enquanto eu ressalto o isolamento do indivíduo. (*N. do T.* — Ver a tradução brasileira, *Novos Rumos na Psicanálise*.)

evidenciam uma dependência marcante de forças a elas alheias — de outras pessoas, de instituições ou da Natureza. Elas se inclinam a não se afirmarem, a não fazerem o que querem, e sim a submeterem-se a ordens reais ou supostas dessas forças externas. Muitas vezes são incapazes de experimentarem a sensação de “Eu quero” ou “Eu sou”. A vida, como um todo, é sentida por elas como algo esmagadoramente poderoso que não podem dominar nem controlar.

Nos casos mais extremos — e há muitos — encontra-se, a par destas tendências para diminuir-se e para submeter-se a outros, a tendência para prejudicar a si próprio e causar o próprio sofrimento.

Esta última pode assumir vários aspectos. Verificamos que há pessoas que se deleitam em acusar e criticar a si próprias quando nem mesmo seus piores inimigos o fariam. Há outras, como os neuróticos compulsivos, que propendem a torturar-se com ritos e pensamentos compulsivos. Em determinado tipo de personalidade neurótica, constatamos uma tendência para ficar doentes fisicamente e para esperar por uma doença, consciente ou inconscientemente, como se fosse uma dádiva dos deuses. Bastantes vezes sofrem acidentes que não teriam acontecido se não fosse a atuação de uma tendência inconsciente para sofrê-los. Estas tendências dirigidas contra as próprias pessoas muitas vezes são denunciadas sob formas ainda menos ostensivas ou espetaculares. Por exemplo, há pessoas incapazes de responder a perguntas em um exame, malgrado as respostas sejam bem conhecidas por elas na hora do exame e até depois. Há outras que dizem coisas que indis põem os entes queridos ou pessoas de quem dependem, conquanto na verdade sintam amizade por estas e não tivessem intenção de dizer tais coisas; quase que parece que elas seguiram conselhos dados por um inimigo para comportarem-se da forma mais prejudicial para si próprias.

As tendências masoquistas são amiúde consideradas como simplesmente patológicas ou irracionais. Mais comumente são racionalizadas. A dependência masoquista é concebida como amor ou lealdade, sentimentos de inferioridade como a manifestação adequada de deficiências reais, e o sofrimento pessoal como sendo inteiramente devido a circunstâncias que não se podem modificar.

Além dessas tendências masoquistas, seu exato oposto, ou seja, as tendências sádicas, são regularmente encontradas no

mesmo tipo de caracteres. Variam de intensidade, são mais ou menos conscientes, mas nunca estão ausentes. Existem três tipos de tendências sádicas, mais ou menos entrelaçadas. Uma é para tornar os outros dependentes da pessoa e para fazer delas nada mais do que meros instrumentos, "argila nas mãos do oleiro". Uma outra consiste no impulso não só para governar os outros desta maneira absoluta, mas para explorá-los, usá-los, roubá-los, eviscerá-los e, por assim dizer, para incorporar qualquer coisa deles que seja "assimilável". Este desejo pode referir-se a coisas materiais tanto quanto a imateriais, tais como as qualidades emocionais ou intelectuais de que a pessoa disponha. Uma terceira espécie sádica é o desejo de fazer os outros sofrer ou de vê-los sofrer — o sofrimento pode ser físico, mas mais comumente é mental. O objetivo é ferir ativamente, humilhar, deixar os outros em situação vexatória, ou vê-los em situação humilhante ou vexatória.

Por motivos óbvios, as tendências sádicas são geralmente menos conscientes e mais racionalizadas do que as mais aceitas socialmente de natureza masoquista. Amíúde elas se acham inteiramente encobertas por formações reativas de bondade exagerada ou de excesso de zelo pelos outros. Algumas das mais freqüentes racionalizações são as seguintes: "Eu mando em você porque sei o que é melhor para si, e em seu próprio interesse você deve obedecer-se sem oposição." Ou então: "Eu sou tão formidável e ímpar que tenho o direito de esperar que as outras pessoas dependam de mim." Outra racionalização que geralmente mascara tendências exploradoras é: "Fiz tanto por você que agora tenho direito a tirar de você o que quero." O tipo mais agressivo de impulsos sádicos acha sua racionalização mais comum sob duas formas: "Fui magoado por outros e meu desejo de magoá-los é apenas vontade de ir à forra." Ou então: "Atacando primeiro estou defendendo-me ou a meus amigos contra o perigo de sermos feridos."

Há um fator no relacionamento do sádico com o objeto de seu sadismo que é muitas vezes desprezado e por isso merece aqui ser salientado: sua dependência face ao objeto do sadismo.

Enquanto é evidente a dependência da pessoa masoquista, esperamos que com a pessoa sádica ocorra o contrário: ela parece tão forte e dominadora, e o objeto de seu sadismo tão fraco e submisso, que é difícil pensar na forte como dependendo daquela sobre a qual exerce seu poderio. No entanto,

a análise mais cerrada demonstra que isso é verdade. O sádico precisa da pessoa em que ele manda, precisa muito dela porque seu próprio sentimento de força emana do fato de ele ser o senhor de alguém. Esta dependência pode ser inteiramente inconsciente. Assim, por exemplo, um homem pode tratar a esposa bem sadicamente e dizer-lhe que ela pode abandonar o lar qualquer dia, pois ele só ficaria contente com isso. Às vezes ela está tão subjugada que nem ousa tentar ir embora, e portanto ambos continuarão a crer que o que ele diz é verdade. Porém, se ela conseguir reunir suficiente coragem e dizer que vai abandoná-lo, pode ocorrer algo bastante inesperado para ambos: ele ficará desesperado, entregará os pontos e pedirá a ela que não o deixe; dirá que não pode viver sem ela, declarará quanto a ama, e assim por diante. Geralmente, tendo medo de afirmar sua própria vontade de qualquer maneira, ela se mostrará inclinada a acreditar nele, mudará sua decisão e ficará. A esta altura o jogo recomeça novamente. Ele retorna a seu comportamento anterior, ela acha cada vez mais difícil ficar com ele, um dia explode outra vez, ele uma vez mais capitula, e assim sucessivamente inúmeras vezes.

Há milhares e milhares de casamentos e de outras relações interpessoais em que este ciclo se repete reiteradamente, e o círculo mágico nunca é rompido definitivamente. Será que ele mentiu quando disse que a amava tanto que não podia viver sem ela? No que toca à afirmação dele de que não poderia viver sem ela, isto é — está claro que não ao pé da letra — absolutamente verdadeiro. Ele não pode viver sem ela — ou pelo menos sem alguém que sinta como um instrumento inerte em suas mãos. Enquanto num caso desses os sentimentos de amor só apareçam quando a relação se vê ameaçada da dissolução, em outros casos a pessoa sádica bem declaradamente “ama” àquele que sente sob seu poder. Quer se trate da esposa, do filho, de um auxiliar, de um garçom ou de um mendigo na rua, há um sentimento de “amor” e até de gratidão por esses objetos de sua dominação. Ele pode imaginar que quer dominar as vidas deles pelo fato de amá-los muito; na verdade, ele os ama porque os domina. Ele os suborna por meio de coisas materiais, de elogios, de declarações de amor, de mostras de espírito e inteligência, ou de demonstração de interesse por ele. Ele pode dar-lhes tudo — tudo exceto uma coisa: o direito a serem livres e independentes. Esta constelação é via de regra encontrada nas relações entre pais e filhos.

Nelas, a atitude de dominação — e de propriedade — é amiúde mascarada pelo que parece ser a preocupação “natural” ou vontade de proteger um filho. O filho é colocado em uma gaiola dourada, podendo ter tudo desde que não saia da gaiola. O resultado é comumente um receio de amar por parte da criança quando esta cresce, pois “amor”, para ela, subentende ficar presa e obstada em sua própria procura da felicidade.

Para muitos observadores, o sadismo pareceu menos desconcertante do que o masoquismo. O fato de algum querer magoar ou dominar outros assemelhava-se, se não necessariamente “bom”, pelo menos assaz natural. Hobbes considerou como uma “inclinação geral da humanidade” a existência de “um desejo perpétuo e insaciável de ter cada vez mais poder, que só cessava com a Morte”.² Para ele, o desejo de poder não possui uma qualidade diabólica, porém é um resultado perfeitamente racional do desejo humano de prazer e segurança. Desde Hobbes até Hitler, que explica o desejo de dominar como a consequência lógica da luta biologicamente condicionada pela sobrevivência dos mais aptos, a sede de poder foi explicada como parte da natureza humana, que não admite outra explicação além da evidente. Os anelos masoquistas, contudo, as tendências dirigidas contra o próprio eu, sempre pareceram uma enigma. Como se poderia entender o fato de que houvesse gente que não só fazia questão de menosprezar-se, debilitar-se e magoar-se, como ainda gostasse de fazer isso? O fenômeno do masoquismo não será uma contradição de toda a nossa imagem do psiquismo humano como sendo voltado para o prazer e conservação individual? Como se pode explicar que alguns homens sejam atraídos por ele e tendam a incorporar naquilo que todos nós nos esforçamos tanto para evitar: dor e sofrimento?

Há um fenômeno, no entanto, que prova que o sofrimento e a fraqueza podem ser a meta dos anelos humanos: a *perversão masoquista*. Nela, vemos que pessoas de plena consciência querem sofrer de uma forma ou de outra e sentem prazer nisso. Os assim pervertidos sentem excitação sexual quando sofrem dores a eles infligidas por outra pessoa. Esta, porém, não é a única forma de perversão masoquista. Frequentemente, não é a sensação concreta de dor que é visada, e

² Hobbes, *Leviathan*, Londres: 1651, p. 47.

sim a excitação e satisfação derivadas do fato de se estar fisicamente preso, enfraquecido ou inerte. Muitas vezes, tudo o que é desejado na perversão masoquista é ser tornado fraco "moralmente", pelo fato de se ser tratado como uma criança ou de se ser repreendido ou humilhado de qualquer maneira. Na perversão sádica encontramos a satisfação oriunda de atitudes correspondentes, isto é, de magoar outras pessoas fisicamente, de amarrá-las com cordas ou correntes, ou de humilhá-las por meio de palavras ou atos.

A perversão masoquista, com sua fruição intencional e consciente da dor ou humilhação, atraiu a atenção dos psicólogos e escritores antes do caráter masoquista (ou masoquismo moral). Cada vez mais, porém, foi sendo reconhecido quão de perto as tendências masoquistas que descrevemos inicialmente são afins da perversão sexual, e que ambos os tipos de masoquismo são essencialmente um único fenômeno.

Certos psicólogos supuseram que desde que há pessoas que querem submeter-se e sofrer deve haver um "instinto" que tenha este mesmo objetivo. Sociólogos, como Vierkand, chegaram à mesma conclusão. O primeiro a ensaiar uma explicação teórica mais completa foi Freud. A princípio, ele pensou que o sadomasoquismo era um fenômeno intrinsecamente sexual. Observando práticas sadomasoquistas em crianças pequenas, presumiu que o sadomasoquismo fosse um "impulso parcial" que regularmente aparece no desenvolvimento do instinto sexual. Julgou que as tendências sadomasoquistas nos adultos se devam a uma fixação de evolução psicosexual da pessoa em um plano primitivo ou a uma ulterior repressão a este. Mais tarde, Freud tornou-se cada vez mais convencido da importância daqueles fenômenos a que deu o nome de masoquismo moral, uma tendência para sofrer não física, porém mentalmente. Ele salientou também o fato de que as tendências masoquistas sádicas são sempre encontradas juntas a despeito de sua aparente contradição. Sem embargo, ele modificou sua explicação teórica dos fenômenos masoquistas. Imaginando que há uma tendência de origem biológica para a destruição, que pode ser dirigida seja contra os outros seja contra si mesmo, Freud alvitrou que o masoquismo é essencialmente o produto deste chamado instinto de morte. Sugeriu ainda que este instinto de morte, que não pode ser observado diretamente, amalgama-se com o instinto sexual, aparecendo como masoquismo se dirigido contra a própria pessoa e como sadismo se dirigido con-

tra outros. Ele supôs que essa própria mistura com o instinto sexual protege o homem do perigoso efeito que o instinto de morte teria, caso isolado. Em suma, de acordo com Freud, o homem só pode optar entre destruir a si próprio ou os outros, desde que não consiga amalgamar o instinto de destruição com o sexual. Esta teoria é fundamentalmente diferente da suposição inicial de Freud acerca do sadomasoquismo. Nela, o sadomasoquismo era essencialmente um fenômeno sexual, ao passo que na nova teoria é essencialmente não-sexual, devendo-se o elemento sexo exclusivamente ao amálgama do instinto de morte com o instinto sexual.

Se bem que por muitos anos Freud não desse atenção ao fenômeno da agressão não-sexual, Alfred Adler colocou no centro de seu sistema as tendências que aqui estamos examinando. Ele as tratou, porém, não como sadomasoquismo, mas como "sentimentos de inferioridade" e o "desejo de poder". Adler só viu o aspecto racional destes fenômenos. Ao passo que nós falamos de uma tendência irracional de a pessoa diminuir-se e menosprezar-se, ele pensou nos sentimentos de inferioridade como uma reação adequada a inferioridades reais, tais como inferioridades orgânicas ou o desamparo geral da criança. E, enquanto nós pensamos no desejo de poder como uma expressão de um impulso irracional para mandar em outros, Adler encarou-o totalmente sob o aspecto racional e falou do desejo de poder como uma reação adequada cuja função é defender uma pessoa contra os perigos oriundos de sua insegurança e inferioridade. Adler, aqui, como sempre, não pôde ver além das determinações deliberadas e racionais do comportamento humano; conquanto tenha contribuído com valiosos discernimentos das complexidades da motivação, sempre permaneceu na superfície e nunca desceu até o abismo dos impulsos irracionais como Freud fez.

Na literatura psicanalítica, um ponto de vista diferente do de Freud foi apresentado por Wilhelm Reich,³ Karen Horney⁴ e por mim.⁵

³ *Charakteranalyse*, Viena: 1933.

⁴ *The Neurotic Personality of Our Time*, Nova York; W. W. Norton & Co., 1936. (Ver tradução brasileira, *A Personalidade Neurótica de Nosso Tempo*.)

⁵ "Psychologie der Autorität", em *Autorität und Familie*, organizado por Marx Horkheimer, Paris; F. Alcan, 1936.

Apesar das opiniões de Reich basearem-se no conceito original da teoria da libido de Freud, ele assinala que a pessoa masoquista, em última análise, busca o prazer e que a dor sentida é um subproduto, não um objetivo por si mesma. Horney foi a primeira a reconhecer o papel fundamental dos impulsos masoquistas na personalidade neurótica, assim como a dar uma descrição completa e minuciosa dos traços de caráter masoquista e a explicá-los teoricamente como o resultado da estrutura e caráter total. Em seus trabalhos, assim como nos meus próprios, em vez de os traços de caráter masoquistas serem considerados como tendo suas raízes na perversão sexual, esta última é interpretada como sendo a expressão sexual de tendências psíquicas que estão ancoradas em um determinado tipo de estrutura de caráter.

Chegamos agora à principal questão: qual é a origem tanto da perversão masoquista quanto dos traços de caráter masoquista? Além disso, qual é a origem comum aos impulsos masoquistas e aos impulsos sádicos?

A direção em que se encontra a resposta foi já sugerida no começo deste capítulo. Tanto os impulsos masoquistas quanto os sádicos tendem a auxiliar o indivíduo a evadir-se a seu intolerável sentimento de solidão e impotência. Observações psicanalíticas e outras de natureza empírica fornecem amplas provas (que não posso citar aqui sem ultrapassar a finalidade deste livro) de que as pessoas masoquistas estão tomadas por um terror à solidão e à insignificância. Frequentemente este sentimento não é consciente, muitas vezes é disfarçado por sentimentos compensatórios de eminência e perfeição. Contudo, se penetrarmos suficientemente a fundo na dinâmica inconsciente dessas pessoas, encontraremos infalivelmente aqueles sentimentos. O indivíduo sente-se "livre" no sentido negativo, isto é, sozinho com seu eu e enfrentando um mundo estranho e hostil. Nesta situação, para citar uma eloquente descrição de Dostoievski, em Os Irmãos Karamazov, ele não tem "nenhuma necessidade mais premente do que a de encontrar alguém a quem possa entregar, o mais depressa possível, o dom da liberdade com que, pobre dele, nasceu". O indivíduo assustado busca alguém ou algo a que possa prender seu ego; não suporta mais ser seu próprio eu individual e tenta, freneticamente, descartar-se dele e reencontrar outra vez a segurança eliminando esse fardo: o seu ego.

O masoquismo é um caminho para atingir esse alvo. As formas diferentes assumidas pelos impulsos masoquistas têm uma só meta: *descartar-se do ego individual, perder-se a si mesmo; por outras palavras, desfazer-se do fardo da liberdade.* Esse objetivo é evidente nos anelos masoquistas em que o indivíduo tenta sujeitar-se a uma pessoa ou poder que considera irresistivelmente superior. (Incidentalmente, a convicção de força superior de outra pessoa é sempre interpretada em termos relativos. Pode basear-se quer na força real da outra pessoa, quer em uma convicção da total insignificância e impotência de si mesmo.) Em outras modalidades de impulsos masoquistas, a meta essencial é a mesma. No sentimento masoquista de pequenez constatamos uma tendência que serve para agravar o sentimento original de insignificância. Como podemos entender isto? Podemos imaginar que ao tornar pior um medo a pessoa está tentando remediá-lo? É isto, com efeito, o que o masoquista faz. Enquanto eu me debato entre meu desejo de ser independente e forte e meu sentimento de insignificância ou impotência, vejo-me enredado em um conflito atormentador. Se consigo reduzir meu ego individual a nada, se posso vencer a consciência de minha independência como indivíduo, posso livrar-me desse conflito. Sentir-se absolutamente mesquinho e inerte é um modo de alcançar tal meta; outro é ficar acabrunhado pela dor e pela agonia, e outro ainda é ser dominado pelos efeitos da embriaguez. A fantasia do suicídio é a última esperança, caso todos os outros meios tenham falhado em dar alívio ao peso da solidão.

Em certas condições, esses anelos masoquistas são relativamente bem sucedidos. Se o indivíduo encontra padrões culturais que o satisfaçam (como a submissão ao "chefe" na ideologia fascista), ele obtém certa segurança ao ver-se unido a milhões de outros que partilham dos mesmos sentimentos. Todavia, ainda nestes casos, a "solução" masoquista não é melhor do que jamais o são as manifestações neuróticas: o indivíduo consegue eliminar o sofrimento visível, mas não o conflito latente e a infelicidade silenciosa. Quando o impulso masoquista não encontra um padrão cultural ou quando excede quantitativamente a dose média de masoquismo existente no grupo social do indivíduo, a solução masoquista nem mesmo resolve qualquer coisa em termos relativos. Ela provém de uma situação intolerável, propende a superá-la, e deixa o indivíduo enleado em novo sofrimento. Se o comportamento humano fosse sem-

pre racional e propositado, o masoquismo seria tão inexplicável quanto as manifestações neuróticas em geral. Eis, entretanto, o que o estudo dos distúrbios emocionais e mentais ensinou-nos: que o comportamento humano pode ser motivado por impulsos provocados pela angústia ou por outro qualquer insuportável estado de espírito, que tais impulsos tendem a superar esse estado e, no entanto, simplesmente mascaram suas manifestações mais flagrantes, ou nem sequer estas. As manifestações neuróticas lembram o comportamento irracional que ocorre em ocasiões de pânico. É assim que um homem encurralado por um incêndio fica parado na janela de seu quarto bradando por socorro, esquecendo-se completamente de que ninguém pode ouvi-lo e que ele ainda teria tempo de fugir pela escada de emergência que também pegará fogo dentro de alguns minutos. Ele grita porque quer ser salvo, e no momento seu comportamento parece ser um passo dado no caminho do salvamento — todavia, terminará numa catástrofe total. Da mesma maneira, os estímulos masoquistas são causados pelo desejo de ver-se livre do ego individual com todas as suas deficiências, conflitos, riscos, dúvidas e insuportável solidão, mas apenas conseguem afastar a dor mais conspícua ou conduzem mesmo a sofrimentos maiores. A irracionalidade do masoquismo, como de todas as demais manifestações neuróticas, consiste na futilidade definitiva dos meios adotados para solucionar uma situação emocional insustentável.

Estas considerações reportam-nos a uma diferença importante entre a atividade racional e a neurótica. Naquela, o *resultado* corresponde à *motivação* de uma atividade — a pessoa age a fim de obter certo resultado. Nos impulsos neuróticos, a pessoa age devido a uma compulsão que possui caráter intrinsecamente negativo: escapar a uma situação intolerável. Os estímulos tendem para uma direção que só ilusoriamente constitui uma solução. Na verdade, o resultado é oposto àquilo que a pessoa quer alcançar; a compulsão para livrar-se de um sentimento insuportável era tão intensa que a pessoa não pôde escolher uma linha de ação que pudesse ser uma solução em outro sentido que não o imaginário.

Dai decorre, quanto ao masoquismo, que o indivíduo é impelido por uma sensação insuportável de solidão e insignificância. Ele tenta, então, sobrepujá-la, descartando-se de seu ego (como entidade psicológica, e não fisiológica); sua maneira de fazer isso é amesquinhar-se, sofrer, tornar-se absoluta-

mente inexpressivo. Mas dor e sofrimento não são o que ele quer, e sim o preço que paga por um objetivo que procura compulsivamente alcançar. O preço é elevado. Ele tem de pagar cada vez mais e, como um peão, fica cada vez mais envidado sem jamais obter aquilo por que pagou: a paz e tranquilidade interiores.

Falei da perversão masoquista porque ela prova, fora de qualquer discussão, que o sofrimento pode ser algo desejado. Contudo, na perversão masoquista, tanto quanto no masoquismo moral, o sofrimento não é o verdadeiro objetivo; em ambos os casos, é o meio para a consecução da meta: o esquecimento do próprio eu. Essa diferença entre a perversão e os traços de caráter masoquistas jaz essencialmente no seguinte: na perversão, a inclinação para a pessoa desvencilhar-se de seu eu expressa-se através do corpo e liga-se a sentimentos de ordem sexual; no masoquismo moral, essas inclinações apoderam-se da totalidade da pessoa e tendem a destruir todas as metas que o ego procura conscientemente alcançar, ao passo que na perversão os impulsos masoquistas ficam mais ou menos restringidos ao reino físico; outrossim, graças a seu amálgama com o sexo, participam do relaxamento de tensão que ocorre na esfera sexual e, assim, encontram certa descarga direta.

O aniquilamento do eu individual e a tentativa de assim superar a sensação insuportável de impotência são apenas um aspecto dos anelos masoquistas. O outro é a tentativa de tornar-se parte de um todo maior e mais poderoso, extrínseco ao indivíduo, e de submergir e compartilhar dele. Este poder pode ser uma pessoa, uma instituição, Deus, a nação, a consciência, ou uma compulsão psíquica. Tornando-se parte de um poder que é reputado inabalavelmente forte, eterno e fascinante, a pessoa participa de sua força e glória. Ela renuncia a seu eu e a todo vigor e orgulho a este associados, perde sua integridade como indivíduo e abre mão da liberdade, porém adquire uma nova segurança e um novo orgulho através da participação do poder em que se embutiu. A pessoa também conquista segurança contra a tortura da dúvida. A pessoa masoquista, quer seu senhor seja uma autoridade fora dela mesma, quer seja interiorizado como consciência ou uma compulsão psíquica, poupa-se da necessidade de tomar decisões e da responsabilidade última pelo destino de seu eu, e, portanto, da dúvida sobre qual a decisão a tomar. Também

se livra da dúvida acerca do significado da vida ou de quem "ela" é. Estas respostas são dadas pelo relacionamento com o poder a que se ligou. O significado da vida dessa pessoa e a identidade de seu ego são determinados pelo grande todo em que o ego mergulhou.

Os vínculos masoquistas são fundamentalmente distintos dos vínculos primários, isto é, daqueles que existiam antes do processo de individuação ter chegado ao fim. O indivíduo ainda é uma parte do "seu" mundo natural e social, ainda não emergiu completamente do meio que o rodeia. Os vínculos primários proporcionam-lhe segurança genuína e o conhecimento de sua posição. Os vínculos masoquistas são uma fuga. O ego individual já apareceu, mas é incapaz de perceber sua liberdade; está obumbrado por angústia, dúvida e uma sensação de impotência. O ego procura encontrar segurança em "vínculos secundários", como podemos chamar aos vínculos masoquistas, mas essa tentativa nunca pode ser coroada de êxito. O aparecimento do eu individual é irreversível; conscientemente, o indivíduo pode sentir-se seguro e como se "pertencesse a algo", mas, no fundo, permanece um átomo ineficaz que sofre ante a submersão de seu ego. Ele é o poder a que se agarra nunca se unificam, continuando sempre um antagonismo básico, e, com ele, um impulso, ainda que absolutamente não-consciente, de vencer a dependência masoquista e tornar-se livre.

Qual é a essência de nossos impulsos sádicos? Uma vez mais não é a vontade de fazer os outros sofrerem. Todas as diversas formas de sadismo que podemos observar recaem em um impulso essencial, qual seja o de exercer domínio completo sobre outra pessoa, torná-la um objeto inerte de nossa vontade, tornar-se senhor absoluto dela, tornar-se seu Deus, fazer dela o que se quiser. Humilhá-la, escravizá-la são meios para obter este fim e o objetivo mais radical é fazê-la sofrer, pois que não há poder maior sobre uma pessoa que o de infligir-lhe dor, forçá-la a submeter-se a sofrimento sem que possa defender-se. O prazer alcançado pelo domínio completo sobre outra pessoa (ou outros objetos animados) é a essência mesma do impulso sádico.⁶

⁶ O Marquês de Sade alegou que a característica de dominação era a essência do sadismo nesta passagem de *Juliette II* (transcrita de *Marquis de Sade*, por C. Gorer, Nova York: Liveright Publishing Corporation, 1934): "Não é o prazer que você quer que

Parece que esta tendência para a gente se tornar o senhor absoluto de outra pessoa é o oposto da tendência masoquista, e fica-se perplexo ao notar como essas duas tendências são tão intimamente associadas. Não há dúvida, quanto a suas consequências práticas, que o desejo de ser dependente ou de sofrer é o contrário do desejo de dominar e de fazer outros sofrerem. Psicologicamente, todavia, ambas as tendências são resultantes de uma necessidade básica, oriunda da incapacidade de suportar o isolamento e a fraqueza do próprio eu. Proponho que se denomine o objetivo comum à origem de tanto sadismo quanto do masoquismo de *simbiose*. A simbiose, nesta acepção psicológica, significa a união de um eu individual com outro eu (ou com qualquer outra força extrínseca ao próprio eu), de maneira tal a fazer cada um perder a integridade do próprio eu, a torná-los completamente dependentes um do outro. A pessoa sádica precisa de seu objeto tanto quanto a masoquista precisa do dela, só que ao invés de procurar segurança pelo fato de ser absorvida ela a conquista absorvendo outrem. Em ambos os casos, a integridade do eu individual se perde. Num caso, eu me dissolvo em uma força exterior; no outro, eu me amplio fazendo de outro uma parte de mim e, por conseguinte, adquiro o vigor de que careço como um ego independente. É sempre a incapacidade para suportar a solidão do eu individual que conduz ao impulso para entrar em uma relação simbiótica com outrem. Isso deixa patente por que as tendências sádicas e masoquistas estão sempre combinadas entre si. Conquanto na superfície pareçam contraditórias, estão essencialmente implantadas na mesma necessidade básica. As pessoas não são sádicas ou masoquistas,

seu parceiro sinta, e sim a impressão que você quer causar; a dor é bem mais forte que a de prazer... compreenda-se; usa-se-a e fica-se satisfeito." Gorer, em sua análise da obra de Sade, define o sadismo como "o prazer sentido com as modificações observadas no mundo externo causadas pelo observador". Esta definição aproxima-se mais da minha opinião sobre o sadismo do que da de outros psicólogos. Penso, contudo, que Gorer está errado ao identificar o sadismo com o prazer advindo da supremacia ou da produtividade. A supremacia sádica caracteriza-se pelo fato de que quer fazer do objeto um instrumento abúlico nas mãos do sádico, ao passo que a alegria não-sádica, ao influenciar outros, respeita a integridade destes e é baseada em um sentimento de igualdade. Na definição de Gorer, o sadismo perde sua qualidade específica e passa a ser idêntico a qualquer gênero de produtividade.

porém ficam oscilando constantemente entre o lado ativo e o passivo do complexo simbiótico, de modo que muitas vezes é difícil decidir qual o lado que está agindo num dado momento. Em ambos os casos, a individualidade e a liberdade são perdidas.

Quando pensamos em sadismo, comumente pensamos no caráter destrutivo e na hostilidade que são flagrantemente ligados a ele. Por certo, uma dose mais ou menos grande de destrutividade é sempre encontrada nas tendências sádicas; isto, porém, também se aplica ao masoquismo. Toda análise de traços masoquistas revela essa hostilidade. A diferença capital parece ser a de que no sadismo a hostilidade é geralmente mais consciente e mais diretamente manifestada em ações, ao passo que no masoquismo ela é sobretudo inconsciente e expressa-se indiretamente. Procurarei mostrar, mais tarde, que a destrutividade é o resultado da deformação da expansão sensorial, emocional e intelectual do indivíduo; deve-se, portanto, contar com ela como uma decorrência das mesmas condições que propiciam a necessidade simbiótica. O ponto que quero enfatizar aqui é que o sadismo não é idêntico à destrutividade, apesar de estar em grande parte combinado com esta. A pessoa destruidora quer destruir o objeto, isto é, aniquilá-lo e livrar-se dele; o sádico quer dominar seu objeto e, por isso, sofre uma perda, caso este desapareça.

O sadismo, conforme empregamos o nome, também pode ser relativamente isento de destrutividade e imbuído de uma atitude amistosa para com seu objeto. Esta espécie de sadismo "afetuoso" encontrou sua expressão clássica em *Ilusões Perdidas*, de Balzac, uma descrição que também dá idéia da qualidade especial daquilo que temos em mente quando falamos na necessidade de simbiose. Nessa passagem, Balzac descreve a relação entre o jovem Lucien e o prisioneiro de Bagno, que se faz passar por abade. Pouco após ter travado conhecimento com o rapaz, que acabara de tentar o suicídio, diz o abade: "... Este jovem nada tem em comum com o poeta que acaba de morrer. Eu recolhi você, dei-lhe a vida, e você me pertence como a criatura pertence ao criador, como — nos contos de fadas orientais — o Ifrit pertence ao espírito, como o corpo pertence à alma. Com mãos poderosas hei de mantê-lo no rumo certo para o poder; prometo-lhe, não obstante, uma vida de prazer, de honrarias e festas intermináveis. Nunca lhe faltará dinheiro, você brilhará e fará sucesso, enquanto eu, vergado sob o peso dos esforços, agüentarei o brilhante edi-

fício de seu sucesso. Eu amo o poder por amor ao poder! Sempre gozarei os seus prazeres, embora tenha de renunciar a eles. Em suma: serei uma só e única pessoa consigo... Amarei minha criatura, amoldá-la-ei, afeiçoá-la-ei a meus serviços, de modo a amá-la como um pai ama o filho. Andarei a seu lado em seu fiacre, meu rapaz, deliciar-me-ei com seus êxitos com as mulheres. Direi: eu sou este belo rapaz. Eu criei este Marquês de Rubempré e coloquei-o em meio à aristocracia; seu sucesso é meu produto. Ele é mudo e fala com minha voz, segue meus conselhos em tudo."

Freqüentemente, e não apenas na linguagem popular, o sadomasoquismo é confundido com amor. Os fenômenos masoquistas, sobretudo, são encarados como expressões de amor. Uma atitude de completa renúncia em proveito de outra pessoa e a rendição dos próprios direitos e reivindicações sobre outrem têm sido louvadas como exemplos de "grande amor". Parece não haver melhor prova de "amor" do que o sacrifício e a boa-vontade para capitular em benefício da pessoa amada. Na verdade, nestes casos, o "amor" é essencialmente um anseio masoquista e arraigado na necessidade simbiótica da pessoa em questão. Se pensamos no amor como a afirmação apaixonada e o relacionamento ativo como a essência de uma determinada pessoa, se pensamos nele como a união com outra pessoa baseada na independência e integridade das duas pessoas em jogo, então masoquismo e amor são antagônicos. O amor fundase na igualdade e na liberdade. Se estiver baseado na subordinação e na perda de integridade de um dos parceiros, será uma dependência masoquista, não importa como seja racionalizada a relação. O sadismo também aparece reiteradamente disfarçado como amor. Mandar em outra pessoa, caso se alegue que isso é feito em prol desta, muitas vezes aparece como uma manifestação de amor, mas o fator essencial é o prazer da combinação.

A esta altura, uma pergunta ter-se-á formado no espírito de muitos leitores: não será o sadismo, segundo aqui o descrevemos, a mesma coisa que o desejo irrefreado de poder? A resposta é que, conquanto as formas mais destrutivas de sadismo, em que o objetivo é ferir e torturar outra pessoa, não sejam idênticas ao desejo de poder, este é a expressão mais significativa do sadismo. O problema adquiriu maior realce nos dias que correm. Desde Hobbes, o poder tem sido olhado como o motivo básico do comportamento humano; os séculos

seguintes, no entanto, deram maior peso aos fatores legais e morais que tendiam a frear o poder. Com o surto do fascismo, a ânsia de poder e a convicção de seu direito atingiram nova culminância. Milhões são impressionados pelas vitórias do poder e tomam-no como sinal de vigor. Certamente, o poder sobre pessoas é uma expressão de superioridade de força numa acepção puramente material. Se eu tenho poder suficiente sobre outra pessoa para matá-la, sou mais "forte" do que ela. Porém, em uma acepção psicológica, a *ânsia de poder não se origina da força, mas da fraqueza*. Ela é a expressão da incapacidade do eu individual para ficar sozinha e viver. É um esforço desesperado para conseguir força simulada quando se tem falta de força autêntica.

A palavra "poder" tem um duplo sentido. Um é a posse de poder sobre alguém, a capacidade de dominá-lo; o outro sentido é posse de poder para fazer algo, é ser capaz, é ser patente. Este último nada tem a ver com dominação; ele exprime mestria na acepção de senso de capacidade. Quando falamos de impotência, é este significado que temos em mente; não pensamos em uma pessoa que não é capaz de fazer o que quer. Assim, poder pode significar uma das duas coisas, *dominação* ou *potência*. Longe de serem idênticas, elas se excluem mutuamente. A impotência, empregando o termo não só com vista à esfera sexual mas a todas as esferas das potencialidades humanas, produz o impulso sádico de dominação, na medida em que um indivíduo é patente, isto é, apto a realizar suas potencialidades com base na liberdade e integridade de seu eu, ele não precisa de dominar nem tem sede de poder. O poder, na acepção de dominação, é a perversão da potência, tal e qual o sadismo sexual é a perversão do amor sexual.

Os traços sádicos e masoquistas são provavelmente encontrados em toda gente. Num dos extremos há indivíduos cuja personalidade toda acha-se dominada por esses traços, e no outro aqueles em quem esses traços não são característicos. Só ao discutir os primeiros é que podemos falar de um caráter sadomasoquista. O termo "caráter" é aqui usado no sentido dinâmico empregado por Freud. Neste sentido, refere-se não apenas à soma total dos padrões de comportamento característicos de uma pessoa, como aos impulsos dominantes que motivam esse comportamento. Desde que Freud presumiu que as forças motivadoras básicas eram sexuais, chegou a conceitos como os de caracteres "oral", "anal" ou "genital". Como não

partilhamos dessa suposição, somos obrigados a conceber tipos de caráter diferentes; o conceito dinâmico, contudo, permanece o mesmo. As forças impulsoras não são necessariamente conscientes como tais a uma pessoa que se acha dominada por elas. A pessoa pode estar inteiramente dominada por seus anelos sádicos e conscientemente crer que está motivada por seu sentimento de dever. Pode até não cometer nenhum ato sádico ostensivo, mas suprimir seus impulsos sádicos suficientemente para fazê-la parecer como alguém que não seja sádico. Não obstante, uma análise mais cerrada de seu comportamento, suas fantasias, sonhos e gestos mostrará os impulsos sádicos atuando em camadas mais profundas da personalidade dela.

Malgrado o caráter das pessoas em que predominam os impulsos sadomasoquistas possa ser classificado como sadomasoquista, essas pessoas não são forçosamente neuróticas. Dependendo, em grande parte, das tarefas especiais que as pessoas têm de realizar em sua situação social e de quais são os padrões de sentimentos e comportamento presentes em sua cultura, para saber-se se um determinado tipo de estrutura de caráter é "neurótico" ou "normal". Em verdade, o caráter sadomasoquista é representativo de consideráveis parcelas da classe média inferior da Alemanha e de outros países europeus, e é, consoante mostraremos adiante, aquele sobre o qual a ideologia nazista exerceu maior fascínio. Visto o nome "sadomasoquista" estar associado a idéias de perversão e neurose, prefiro falar do caráter sadomasoquista, especialmente quando não se refere à pessoa neurótica, mas à normal, como sendo o *caráter autoritário*. Esta terminologia justifica-se porque a pessoa sadomasoquista sempre é assinalada por sua atitude face à autoridade. Ela admira a autoridade e mostra-se inclinada a submeter-se a esta, mas, ao mesmo tempo, deseja ser, ela mesma, uma autoridade e fazer com que os outros se lhe submetam. Há outra razão para escolher esta denominação. O sistema fascista chama-se a si mesmo de autoritário por causa do papel dominante da autoridade em sua estrutura política e social. Pelo nome "caráter autoritário" subentendemos o que ele representa na estrutura de personalidade que constitui as fundações humanas do fascismo.

Antes de prosseguirmos no exame de caráter autoritário, cumpre esclarecer o termo "autoridade". Autoridade não é uma qualidade que uma pessoa "tem", na acepção em que possui qualidades físicas ou bens materiais. A autoridade re-

fere-se a uma relação interpessoal em que uma pessoa vê outra como seu superior. Há, no entanto, uma diferença fundamental entre o tipo de relação de superioridade-inferioridade que pode ser chamada autoridade racional e o que pode ser descrito como autoridade inibidora.

Um exemplo mostrará o que tenho em mente. A relação entre o professor e aluno e a entre o dono de escravos e seu escravo baseiam-se, ambas, na superioridade de um sobre o outro. Os interesses do professor e do aluno têm direção coincidente. O professor fica satisfeito se consegue aperfeiçoar o aluno; se não o consegue, o fracasso é dele e de seu aluno. O dono de escravos, pelo contrário, quer explorar o escravo tanto quanto possível; quanto mais tirar dele, tanto mais satisfeito ficará. Ao mesmo tempo, o escravo procura defender ao máximo seus anseios por um mínimo de felicidade. Estes interesses são decididamente antagônicos, pois o que é vantajoso para um prejudica o outro. A superioridade tem uma função diferente nos dois casos: no primeiro, ela é a condição para o auxílio à pessoa sujeita à autoridade; no segundo, é a condição para sua exploração.

A dinâmica da autoridade, nestes dois tipos, é distinta também: quanto mais o aluno aprender, menor será a distância que o separa do professor; ele ficará cada vez mais semelhante ao professor. Por outras palavras, a relação autoritária tende a desvanecer-se. Porém, quando a superioridade serve de base à exploração, a distância vai-se intensificando em toda sua longa duração.

A situação psicológica é diferente em cada uma destas situações autoritárias. Na primeira prevalecem elementos de amor, admiração ou gratidão; a autoridade é, simultaneamente, um êmulo com quem a pessoa quer identificar seu eu, parcial ou inteiramente. Na segunda situação formar-se-á ressentimento ou hostilidade contra o explorador, pois subordinar-se a ele contraria os interesses próprios da pessoa. Muitas vezes, contudo, como no caso do escravo, este ódio só leva a conflitos que submetem o escravo a sofrimentos sem possibilidade de vitória. Por conseguinte, a tendência será geralmente para reprimir o sentimento de ódio e, às vezes, até mesmo para substituí-lo por um de admiração cega. Esta tem duas funções: (1) afastar o perigoso e doloroso sentimento de ódio; (2) amenizar o sentimento de humilhação. Se a pessoa que manda em mim é tão maravilhosa ou perfeita, eu não devo ter tanta vergonha

de obedecer-lhe. Não posso ser seu igual porque ela é muito mais forte, sábia, melhor etc. do que eu. Em consequência, no tipo inibidor de autoridade o elemento, quer de ódio ou de superestima ou admiração irracional pela autoridade, tenderá a intensificar-se. No tipo racional de autoridade, ele tenderá a decrescer na razão direta do grau com que a pessoa submetida à autoridade vá-se tornando mais forte e, por isso, mais semelhante àquela.

A diferença entre autoridade racional e inibidora é meramente relativa. Mesmo na relação entre escravo e senhor há elementos de vantagem para o escravo. Ele obtém um mínimo de alimento e proteção que ao menos lhe possibilita trabalhar para o senhor. Por outro lado, é só em uma relação ideal entre professor e aluno que encontramos absoluta ausência de antagonismo de interesse. Há muitas gradações entre esses dois casos extremos, como na relação entre o operário e seu patrão, ou entre o filho de um fazendeiro e este, ou entre uma dona de casa e o marido. Não obstante, se bem que os dois tipos de autoridade estejam harmonizados, são intrinsecamente diferentes, e uma análise de uma situação autoritária real deve sempre determinar o peso específico de cada tipo de autoridade.

A autoridade não tem de ser uma pessoa, ou instituição, que diga: você tem de fazer isto ou você não pode fazer aquilo. Enquanto este tipo possa ser denominado autoridade externa, a autoridade pode mostrar-se como algo interno, sob o nome de consciência, dever ou superego. Em verdade, a evolução do pensamento moderno, desde o protestantismo até a filosofia de Kant, pode ser caracterizada como a substituição da autoridade externa por outra interiorizada. Com as vitórias políticas da nascente classe média, a autoridade externa perdeu prestígio e a própria consciência do homem assumiu o lugar antes ocupado pela autoridade externa. Esta modificação afigurou-se a muitos como sendo a vitória da liberdade. Submeter-se a ordens vindas de fora (pelo menos em questões espirituais) parecia indigno de um homem livre; mas a vitória sobre suas inclinações naturais e o estabelecimento do domínio de uma parte do indivíduo, sua natureza, por outra, sua razão, vontade ou consciência, assemelhavam-se à essência mesma da liberdade. A análise demonstra que a consciência governa com rigor tão grande quanto o de autoridades externas e, outrossim, que frequentemente o conteúdo das ordens expedidas pela consciên-

cia do homem é ditado, em última instância, não pelas exigências do eu individual, porém por exigências sociais que assumiram a dignidade de normas éticas. O império da consciência pode ser ainda mais severo que o de autoridades externas, pois desde que o indivíduo encara as ordens dela como sendo dele próprio, como irá rebelar-se contra si mesmo?

Nos últimos decênios, a "consciência" perdeu muito de seu significado. Parece como se nem autoridades externas nem tampouco internas desempenharam qualquer papel de destaque na vida dos indivíduos. Todos são completamente "livres", desde que não interfiram nas reivindicações legítimas dos outros. Constatamos, todavia, que, em vez de autoridade ostensiva, reina a autoridade "anônima". Ela se disfarça como senso comum, ciência, saúde mental, normalidade, opinião pública. Nada exige além do que é evidente por si mesmo. Parece não empregar pressão, mas apenas uma persuasão suave. Quer se trate de uma mãe dizendo à filha "Gostaria que você não fizesse questão de sair com esse rapaz", ou de um anúncio sugerindo "Fume esta marca de cigarros — você apreciará seu frescor", é o mesmo ambiente de sutil sugestão de que está realmente embebida toda nossa vida social. A autoridade anônima é mais eficaz do que a ostensiva, porquanto nunca se desconfia de que haja uma ordem que por hipótese se deve obedecer. Na autoridade externa está claro que há uma ordem e quem a dá; pode-se lutar contra a autoridade, e, nesta luta, desenvolvem-se a independência e a coragem moral. Mas, ao passo que na autoridade interiorizada o comando, se bem que interno, continua visível, na autoridade anônima tanto o comando quanto o mandante tornaram-se invisíveis. É como se a gente fosse alvejada por um inimigo invisível: não há nada nem ninguém contra que se possa reagir.

Retornando agora ao exame do caráter autoritário, o aspecto mais importante a ser citado é sua atitude face ao poder. Para ele há, por assim dizer, dois sexos: os poderosos e os desprovidos de poder. Seu amor, admiração e disposição para submeter-se são automaticamente despertados pelo poder, quer seja de uma pessoa ou de uma instituição. O poder encanta-o, não por quaisquer valores específicos que possa simbolizar, mas somente por seu poder. Assim como seu "amor" é automaticamente suscitado pelo poder, da mesma forma pessoas ou instituições sem poder despertam seu desprezo. O simples fato

de avistar uma pessoa impotente faz com que ele deseje agredir, dominar, humilhar esta. Enquanto um tipo diferente de caráter fica estarecido ante a simples idéia de atacar uma pessoa indefesa, o caráter autoritário sente-se tanto mais animado quanto mais indefeso se tiver tornado seu objeto.

Há um aspecto do caráter autoritário que tem confundido muitos observadores: sua tendência para desafiar a autoridade e para indignar-se contra qualquer gênero de influência vindo de "cima". Às vezes, este desrespeito obscurece todo o quadro e as tendências para a submissão ficam em segundo plano. Este tipo de pessoa se revoltará constantemente contra qualquer gênero de autoridade, mesmo contra a que de fato projeta seus interesses e não possua elementos cerceadores. Às vezes, a atitude para com a autoridade é ambivalente; são pessoas que talvez combatam um grupo de autoridades, especialmente se tiverem ficado decepcionadas com sua falta de poder, e ao mesmo tempo ou mais tarde submetem-se a outro grupo que, graças a maior poder ou a maiores promessas, pareça satisfazer a seus anseios masoquistas. Por fim, há um tipo em que as tendências rebeldes estão completamente reprimidas e só vêm à tona quando o controle consciente se acha enfraquecido; ou podem ser reconhecidos *a posteriori* no ódio que surge contra uma autoridade quando seu poder diminui e quando começa a titubear. Com pessoas do primeiro tipo, em que a atitude rebelde ocupa o centro do quadro, a gente é facilmente levada a crer que sua estrutura de caráter é exatamente a oposta à do tipo submisso masoquista. Parece como se fossem pessoas que se opõem a toda autoridade em virtude de sua exagerada independência. Elas lembram pessoas que, devido à sua força interior e integridade, combatem as forças que se antepõem à sua liberdade e autonomia. Entretanto, a luta do caráter autoritário contra a autoridade é essencialmente desrespeito: é uma tentativa para afirmar-se e sobrepujar seu próprio sentimento de impotência por meio do combate à autoridade, embora continue presente o anseio de submissão conscientemente ou não. O caráter autoritário nunca é um "revolucionário"; preferiria chamá-lo de "rebelde". Há indivíduos e movimentos políticos que mistificam o observador superficial devido ao que se assemelha a uma mudança inexplicável do "radicalismo" para um autoritarismo extremado. Psicologicamente, essas pessoas são os "rebeldes" típicos.

A atitude do caráter autoritário face à vida, toda sua filosofia, é determinada por seus anseios emocionais. Ele ama as situações que restringem a liberdade humana, adora ficar sujeito à fatalidade: depende de sua posição social, o que significa "fatalidade" para ele. Para um soldado pode significar a vontade ou o capricho de seu superior, a que ele se submete de bom grado. Para o pequeno negociante, as leis econômicas são a fatalidade: crise e prosperidade, para ele, não são fenômenos sociais que possam ser modificados pelas ações humanas, mas a expressão de um poder superior a que a gente tem de submeter-se. Para os que estão no alto da pirâmide, não é basicamente diferente. A diferença jaz apenas no vulto e na generalidade do poder a que a pessoa se submete, não no sentimento de dependência de si mesma.

Não só as forças que determinam a vida de cada um diretamente, como igualmente as que parecem determinar a vida em geral, são consideradas como sina imutável. É fatal que haja guerras e que uma parte da humanidade seja subjugada por outra. É fatal que a proporção de sofrimento não possa nunca ser menor do que tem sido sempre. A fatalidade pode ser racionalizada filosoficamente como "lei natural" ou como "destino do homem", religiosamente como a "vontade do Senhor", eticamente como "dever" — para o caráter autoritário sempre há um poder superior, alheio ao indivíduo, diante do qual nada lhe resta senão submeter-se. O caráter autoritário cultua o passado; o que foi será eternamente. Desejar algo ou trabalhar por algo que ainda não houve é crime ou loucura. O milagre da criação — e a criação é sempre um milagre — escapa ao campo de sua experiência emocional.

A definição da experiência religiosa, dada por Schleiermacher, como a experiência de dependência absoluta, é a definição da experiência masoquista em geral; um papel especial e desempenhado neste sentimento de dependência pelo pecado. O conceito de pecado original, que pesa sobre todas as gerações futuras, é característico da experiência autoritária. Qualquer espécie de falha humana, inclusive moral, torna-se uma fatalidade a que o homem jamais logra escapar: quem quer que haja errado fica eternamente acorrentado a seu pecado com grilhões de ferro. As ações do próprio homem passam a ser o poder que governa e nunca o deixa livre. As conseqüências da culpa podem ser amenizadas pelo arrependi-

mento, mas este nunca pode dar cabo da culpa.⁷ As palavras de Isaías "Por mais escarlates que teus pecados possam ser, eles ficarão brancos como a neve" exprimem exatamente o oposto da filosofia autoritária.

O denominador comum a todo o pensamento autoritário é a convicção de que a vida é determinada por forças extrínsecas ao ego do homem, e seus interesses e desejos. A única felicidade possível está na submissão a tais forças. A impotência do homem é o estribilho da filosofia masoquista. Um dos pais ideológicos do nazismo, Moeller van der Bruck, exprimiu muito claramente este sentimento. Ele escreveu: "O conservador prefere acreditar na catástrofe, na impotência do homem para evitá-la, em sua necessidade e no terrível desapontamento do otimista corrompido."⁸ Nas obras de Hitler veremos mais exemplificações do mesmo estado de ânimo.

O caráter autoritário não tem falta de coragem, atividade ou crença. Essas qualidades, porém, para ele significam algo completamente diferente do que para uma pessoa que não sonhe com a submissão. Para ele, a atividade está enraizada em um sentimento básico de impotência que ela tende a superar; neste sentido, atividade quer dizer agir em nome de algo superior ao eu da própria pessoa. É possível que seja em nome de Deus, do passado, da Natureza ou do dever, mas nunca no do futuro, do não-nato, do que não tem poder, ou da vida em tese. O caráter autoritário obtém sua força para atuar pelo fato de apoiar-se em um poder superior. Este poder nunca pode ser atacado nem modificado. Para ele, a falta de poder é sempre um sinal infalível de culpa e inferioridade, e se a autoridade em que acredita der sinais de fraqueza seu amor e respeito transformar-se-ão em desprezo e ódio. Ele não possui uma "potência ofensiva" que possa atacar o poder estabelecido sem primeiro sentir-se subserviente ante outro poder mais forte.

A coragem do caráter autoritário é essencialmente uma coragem para sofrer o que a fatalidade ou seu representante pessoal ou "chefe" possa haver destinado para ele. Sofrer sem se queixar é a mais alta virtude dele — não a coragem de pro-

⁷ Victor Hugo deu uma expressão assaz eloqüente à idéia da inexorabilidade da culpa no caráter de Javert em *Os Miseráveis*.

⁸ Moeller van der Bruck, *Das Dritte Reich*, Hamburgo: Hansische Verlag-anstalt, 1931, pp. 223, 224.

curar acabar com o sofrimento ou pelo menos de minorá-lo. Não alterar o destino, mas submeter-se-lhe, é o heroísmo do caráter autoritário.

Ele acredita na autoridade enquanto esta fôr forte e dominadora. Sua crença está, em última análise, implantada em suas dúvidas, e constitui uma tentativa para compensá-las. Mas ele não tem fé, se por esta significarmos a confiança segura na realização do que agora existe como mera potencialidade. A filosofia autoritária é intrinsecamente relativista e niilista, a despeito do fato de amiúde alegar tão veemente haver vencido o relativismo e a despeito de sua exibição de atividade. Ela está arraigada no desespero extremo, na completa ausência de fé, e conduz ao niilismo, à negação da vida.⁹

Na filosofia autoritária não existe o conceito de igualdade. O caráter autoritário talvez empregue às vezes a palavra igualdade, convencionalmente ou porque atenda a seus fins. Mas ela não encerra significado ou peso real para ele, posto que diz respeito a algo que fica fora do alcance de sua experiência emocional. Para ele, o mundo compõe-se de pessoas com poder e de pessoas sem este, de superiores e inferiores. Baseado em seus anelos sadomasoquistas, ele só experimenta dominação ou submissão, nunca porém solidariedade. As diferenças, seja de sexo ou de raça, são para ele indícios necessariamente de superioridade ou inferioridade. Uma diferença que não tenha esta conotação é-lhe inimaginável.

A descrição dos impulsos sadomasoquistas e do caráter autoritário refere-se às formas mais externas de incapacidade e às correspondentes formas extremadas de escapismo por intermédio do relacionamento simbiótico com o objeto de veneração ou dominação.

Conquanto sejam comuns estes impulsos sadomasoquistas, só podemos considerar certos indivíduos e grupos sociais como tipicamente sadomasoquistas. Há, contudo, uma forma mais branda de dependência que é tão generalizada em nossa cultura a ponto de só não aparecer em casos excepcionais. Esta dependência não possui as qualidades perigosas e arrebatadoras do sadomasoquismo, mas é bastante apreciável para não a omitirmos em nosso estudo.

⁹ Reuschning apresentou uma boa descrição do caráter niilista do fascismo no *The Revolution of Nihilism*, Nova York: Longmans, Green & Co., 1939.

Refiro-me ao tipo de pessoas cuja vida inteira é relacionada de forma sutil com um poder a elas extrínseco.¹⁰ Não há nada que elas façam, sintam ou pensem que não seja de alguma forma relacionada com este poder. Elas esperam proteção vinda "dele", querem ser cuidadas por "ele", torná-"lo" responsável por qualquer que seja o resultado das ações delas próprias. Muitas vezes, a pessoa não se dá conta alguma dessa dependência. Ainda que haja uma vaga noção de certa dependência, permanece obscura a pessoa ou poder de quem se depende. Não há uma imagem definida ligada àquele poder. Sua qualidade essencial é representar uma certa função, qual seja a de proteger, ajudar e desenvolver o indivíduo, de ficar com ele e nunca deixá-lo sozinho. O "X" que possua estas qualificações pode ser chamado de *auxiliar mágico*. Frequentemente, está claro, o "auxiliar mágico" é personificado: ele é concebido como sendo Deus, um princípio, ou pessoas reais, como um dos progenitores, o cônjuge ou um superior. É importante admitir que, quando pessoas reais assumem o papel do auxiliar máximo, são dotadas de qualidades mágicas, e o significado que elas possuem decorre de serem a personificação daquele auxiliar mágico. Este processo de personificação do auxiliar mágico pode ser muito observado naquilo a que se dá o nome de "apaixonar-se". Uma pessoa assim relacionada com o auxiliar mágico trata de encontrá-lo em carne e osso. Por uma razão qualquer — muitas vezes reforçada por desejos sexuais — uma certa pessoa assume para ela aquelas qualidades mágicas, e então faz dela o ser com quem e de quem toda sua vida se torna relacionada e dependente. O fato de outra pessoa muitas vezes fazer o mesmo com a primeira não altera o quadro; contribui apenas para intensificar a impressão de que este relacionamento é de "amor verdadeiro".

Esta necessidade de auxiliar mágico pode ser estudada em condições semi-experimentais na técnica psicanalítica. É comum a pessoa que está sendo analisada apegar-se profundamente ao psicanalista e relatar toda sua vida, seus atos, pensamentos e sentimentos a este. Consciente ou inconscientemente, o analisando pergunta-se: será que o analista gostará disto, não gostará daquilo, concordará com isto, repreender-me-á por aquilooutro? Nas relações amorosas, o fato de escolher-se esta ou aquela

¹⁰ A este respeito, cf. Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*. (N. do T. — Ver Novos Rumos na Psicanálise.)

pessoa como parceiro serve como prova de que esta determinada pessoa é amada somente porque ela é "ela"; na situação psicanalítica, porém, esta ilusão não pode ser sustentada. Os mais diversos tipos de pessoas apresentam os mesmos sentimentos face aos mais diversos tipos de analistas. A relação parece-se com o amor e muitas vezes é acompanhada de desejo sexual; contudo, é, essencialmente, um relacionamento com o auxiliar mágico personificado, papel este que um analista, evidentemente, como outras pessoas que tenham certa autoridade (médicos, sacerdotes, professores), é capaz de desempenhar satisfatoriamente para a pessoa que está em busca de tal auxiliar personificado.

As razões pelas quais uma pessoa se acha acorrentada a um auxiliar mágico são, em princípio, as mesmas que vimos na origem dos impulsos simbióticos: uma incapacidade para manter-se por si só e para expressar plenamente suas próprias potencialidades individuais. Nos anelos sadomasoquistas esta incapacidade conduz a uma tendência para a pessoa descartar-se de seu ego individual por meio da dependência do auxiliar mágico — na forma mais branda de dependência que agora estamos examinando ela apenas conduz a um desejo de orientação e proteção. A intensidade do relacionamento com o auxiliar mágico varia na razão inversa da capacidade para a pessoa exprimir espontaneamente suas próprias potencialidades intelectuais, emocionais e sensoriais. Por outras palavras, a pessoa espera obter tudo o que deseja da vida, graças ao auxiliar mágico e não a suas próprias ações. Quanto mais isso ocorre, tanto mais o centro da vida desvia-se da própria pessoa para o auxiliar mágico e as personificações deste. Não se trata mais, então, de como a pessoa deve viver, porém de como deve manipular-"lo", de molde a não perdê-lo, e de como deve torná-lo aquilo que se quer, inclusive torná-lo responsável pelo que se é responsável.

Nos casos mais exagerados, a vida inteira da pessoa consiste quase inteiramente na tentativa para manipular-"lo"; as pessoas diferem nos meios empregados: para alguns é a obediência, para outros ser "bonzinho", e para outros ainda o sofrimento é o meio de manipulação a que recorrem. Vemos, assim, que não há sentimento, pensamento ou emoção que não seja pelo menos matizado pela necessidade de manipular-"lo"; por outras palavras, nenhum ato psíquico é realmente espontâneo ou livre. Esta dependência, brotando e ao mesmo tempo

favorecendo o aparecimento de uma obstrução da espontaneidade, não só proporciona certa dose de segurança como também produz uma sensação de fraqueza e cativo. Tanto quanto isto é verdade, a própria pessoa que depende do auxiliar mágico também se sente, se bem que comumente de forma inconsciente, escravizada por "ele" e, em grau maior ou menor, revolta-se contra "ele". Esta rebeldia contra a própria pessoa em quem ela depositou suas esperanças de segurança e felicidade cria novos conflitos. Ela tem de ser suprimida para a pessoa não o "perder", mas o antagonismo latente constantemente ameaça a segurança procurada na relação.

Se o auxiliar mágico for personificado em uma pessoa real, e o desapontamento proveniente desta não corresponder ao que dela se espera — e como a expectativa é ilusória, qualquer pessoa infalivelmente desapontará —, além do ressentimento oriundo da própria escravização àquela pessoa, leva a contínuos conflitos. Estes, às vezes, só terminam com a separação, que geralmente é seguida de escolha de um outro objeto que se espera satisfazer todas as esperanças associadas ao auxiliar mágico. Se esta relação também mostrar-se infrutífera, pode concluir que assim é a "vida", e resignar-se. O que ela não reconhece é o fato de que seu insucesso não é, em última análise, decorrente de não haver escolhido a pessoa mágica adequada; é o resultado direto de ter procurado obter pela manipulação de uma força mágica aquilo que só o indivíduo pode alcançar por meio de sua própria atividade espontânea.

O fenômeno de dependência que dura a vida inteira, com relação a um objeto exterior à própria pessoa, foi visto por Freud. Ele o interpretou como a continuação pela vida afora de laços arcaicos, essencialmente sexuais, com os pais.

Em verdade, o fenômeno impressionou-o tanto que ele asseverou ser o complexo de Édipo o núcleo de todas as neuroses, vindo na superação deste o problema capital do desenvolvimento normal.

Ao ver o complexo de Édipo como o fenômeno central da Psicologia, Freud levou a termo uma das mais importantes descobertas da Psicologia. Falhou, entretanto, em interpretá-la corretamente, pois conquanto o fenômeno de atração sexual entre pais e filhos de fato exista e, malgrado conflitos dele oriundos por vezes constituam parte do desenvolvimento neurótico, nem aquele nem estes são o que há de essencial na fixa-

ção dos filhos em seus genitores. Desde que a criança é pequena, é bastante natural que seja dependente dos pais, mas esta dependência não implica forçosamente uma restrição da espontaneidade própria do filho. Todavia, quando os pais, atuando como agentes de sociedade, põem-se a suprimir a espontaneidade e naturalidade da criança, à proporção que esta vai crescendo sente-se cada vez mais incapaz de defender-se por si mesma; por isso, procura o auxiliar mágico, muitas vezes tomando os pais como personificação "dele". Mais tarde, o indivíduo transfere estes sentimentos para outrem, por exemplo, um professor, cônjuge ou psicanalista. Uma vez mais, a necessidade de relacionar-se com esse símbolo de autoridade não é causada pela permanência da atração sexual original por um dos genitores, porém pela deformação da expansividade e espontaneidade da criança e pela conseqüente angústia.

O que podemos observar no cerne de toda neurose, tal e qual no da evolução normal, é a luta pela liberdade e pela autonomia. Para muitas pessoas normais, esta luta terminou por uma renúncia total a seus egos individuais, de forma que estão assim bem ajustadas e reputadas como normais. A pessoa neurótica é aquela que não desistiu de lutar contra a submissão completa, mas que, ao mesmo tempo, permaneceu vinculada à figura do auxiliar mágico, qualquer que seja a forma ou modalidade que "ele" possa ter assumido. Sua neurose deve sempre ser compreendida como uma tentativa, e essencialmente uma tentativa infrutífera de resolver o conflito entre aquela dependência fundamental e a busca da liberdade.

2. DESTRUTIVIDADE

Já mencionamos que os anelos sadomasoquistas devem ser distinguidos da destrutividade, apesar de na maioria dos casos estarem misturados. A destrutividade é diferente por visar não a uma simbiose ativa ou passiva, mas à eliminação do objeto. Ela também, contudo, tem suas fontes na insustentabilidade da impotência e solidão do indivíduo. Posso escapar ao sentimento de minha própria impotência em comparação com o mundo exterior, destruindo. Por certo, se eu conseguir afastá-lo, fico sozinho e isolado, mas trata-se de um isolamento maravilhoso em que não posso ser esmagado pelo poderio avassalador dos objetos extrínsecos a mim. A destruição do mundo é a última

e desesperada tentativa para poupar-me a ser por ele massacrado. O sadismo visa à incorporação do objeto; a destrutividade, seu afastamento. O sadismo tende a fortalecer o indivíduo atomizado por meio do domínio sobre outros; a destrutividade, pela ausência de qualquer ameaça vinda de fora.]

Qualquer observador das relações interpessoais em nosso panorama social não pode deixar de ficar impressionado ante a qualidade de destrutividade que é encontrada em tudo. Na maior parte não é consciente, e sim racionalizada de várias maneiras. Em verdade, não há praticamente nada que não seja utilizado como racionalização para a destrutividade. Amor, dever, consciência e patriotismo têm sido e estão sendo empregados como disfarces para a destruição de outros ou de si mesmos. (Sem embargo, devemos diferenciar entre dois tipos distintos de tendências destrutivas. Há aquelas que provêm de uma situação específica, como uma reação contra ataques à vida e à integridade da própria pessoa ou de outras, ou a idéias com as quais a gente se acha identificada. Este tipo de destrutividade é o concomitante obrigatório e natural da afirmação da vida de uma pessoa.)

A destrutividade que estamos discutindo aqui, no entanto, não é esta hostilidade racional — ou, como poderia ser denominada, “reativa” —, porém uma tendência constantemente persistente dentro de uma pessoa que, por assim dizer, aguarda apenas uma oportunidade para manifestar-se. Se não há uma “razão” objetiva para a manifestação da destrutividade, dizemos que a pessoa está mental ou emocionalmente doente (se bem que ela própria comumente conceba uma determinada espécie de racionalização). Na maior parte dos casos, os impulsos destrutivos, entretanto, são racionalizados de forma que no mínimo umas quantas outras pessoas ou todo um grupo social compartilhem da racionalização e assim lhes dêem visos de “realista” para o membro de um tal grupo. Contudo, os objetos da destrutividade irracional e as razões particulares que determinam sua escolha são apenas de importância secundária; os impulsos destrutivos são uma paixão dentro da pessoa e sempre conseguem encontrar algum objeto. Se, por qualquer razão, outras pessoas não podem converter-se em objeto da destrutividade de um indivíduo, seu próprio eu pode facilmente tornar-se tal objeto. Quando isto sucede de forma acentuada, o resultado freqüentemente é a doença física, podendo mesmo levar a tentativas de suicídio.

Admitimos que a destrutividade é uma fuga à insustentável sensação de impotência, posto que tem em vista remover todos os objetos com que o indivíduo tem de cotejar-se. Em face, porém, do tremendo papel exercido pelas tendências destrutivas no comportamento humano, esta interpretação não parece suficiente explicação; as próprias condições de isolamento e impotência são responsáveis por duas outras fontes de destrutividade: a angústia e a frustração da vida. Quanto ao papel da angústia, não é mister dizer muita coisa. Qualquer ameaça contra interesses vitais (materiais e emocionais) gera angústia,¹¹ e as tendências destrutivas são a reação mais comum a esta. A ameaça pode ser circunscrita em uma determinada situação por determinadas pessoas; nesse caso, a destrutividade é suscitada contra essas pessoas. Pode também ser uma angústia constante — embora não necessariamente consciente — nascida de um sentimento igualmente constante de se estar ameaçado pelo mundo exterior. Este tipo de angústia constante resulta da posição do indivíduo isolado e impotente e é um outro manancial do reservatório de destrutividade que nele se forma.

Outro corolário importante da mesma situação básica é aquilo a que acabamos de chamar de frustração da vida. O indivíduo isolado e impotente é isolado em realizar suas potencialidades sensoriais, emocionais e intelectuais. Ele carece da segurança interior e espontaneidade, que são condições indispensáveis a semelhante realização. Este bloqueio interior é agravado pelos tabus culturais contra o prazer, a felicidade, como os que têm estado em voga na religião e nos *mores* da classe média desde a época da Reforma. Hoje em dia, o tabu externo praticamente desapareceu, porém o bloqueio interior continuou vigoroso a despeito da aprovação consciente do prazer sexual.

Este problema da relação entre a frustração da vida e a destrutividade foi tocado por Freud, e ao examinar sua teoria poderemos apresentar algumas sugestões nossas.

¹¹ Cf. a discussão deste tópico em Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, Nova York: W. W. Norton & Company, 1938. (N. do T. — Ver *Novos Rumos na Psicandise*, particularmente a noção de "angústia básica".)

Freud percebeu que havia menosprezado o peso e a importância dos impulsos destrutivos em sua hipótese original de que o impulso sexual e o da conservação individual eram as duas motivações básicas do comportamento humano. Acreditando, posteriormente, que as tendências destrutivas eram tão importantes quanto as sexuais, passou a imaginar que há dois anelos básicos encontrados no homem: um impulso dirigido para a vida e que é mais ou menos idêntico à libido sexual, e um instinto de morte,* cuja meta é a destruição mesma da vida. Supôs que o último pudesse misturar-se com a energia sexual e voltar-se, assim, seja contra o próprio eu, seja contra objetos extrínsecos ao eu. Presumiu, ainda, que o instinto de morte está implantado em uma qualidade biológica intrínseca a todos os organismos vivos e, portanto, parte necessária e imutável da vida.

A hipótese do instinto de morte é satisfatória por levar em consideração toda a pujança das tendências destrutivas, que haviam sido negligenciadas nas teorias anteriores de Freud. Não é, contudo, pelo fato de recorrer a uma explicação biológica que deixa de levar em conta suficientemente a enorme variação do grau de destrutividade entre os indivíduos e os grupos sociais. Se as suposições de Freud estivessem certas, teríamos de imaginar que o grau de destrutividade, quer contra outros, quer contra si mesmo, fosse mais ou menos constante. O que observamos, todavia, é exatamente o contrário. Não só o peso da destrutividade varia bastante entre indivíduos de nossa cultura como igualmente ela é de peso desigual entre diversos grupos sociais. Assim, por exemplo, o peso da destrutividade é muito maior entre os membros da classe média inferior da Europa do que entre a classe operária e as classes superiores. Estudos antropológicos familiarizam-nos com povos em que é característica uma grande dose de destrutividade, ao passo que outros mostram uma ausência analogamente marcante dela, quer sob a forma de hostilidade contra outros, quer contra a própria pessoa.

Parece que qualquer tentativa para se entenderem as origens da destrutividade tem de partir da observação dessas diferenças mesmas, e daí prosseguir procurando saber que outros

* N. do T. — Comumente denominado "instinto tanático", porque em grego *Thanatos* significa a morte.

fatores diferenciais podem ser observados e se estes talvez não expliquem essas variações quantitativas.

Este problema apresenta tais dificuldades que exige um tratamento pormenorizado de *per si* que não posso abordar aqui. Entretanto, desejo insinuar a direção em que tudo indica estar a solução. É de se presumir que o grau de destrutividade de cada indivíduo seja proporcional à intensidade com que sua vida foi tolhida. Não quero com isto referir-me às frustrações individuais de tal ou qual desejo instintivo, porém, à mutilação de sua vida inteira, ao bloqueio da espontaneidade do crescimento e da expansão das suas capacidades humanas sensuais, emocionais e intelectuais. A vida possui um dinamismo interior próprio, que tende a crescer, a expressar-se, a ser vivido. Assemelha-se-nos que, se esta tendência for baldada, a energia voltada para a vida sofrerá um processo de decomposição, transmutando-se em energias voltadas para a destruição. Ou, em outras palavras: o impulso de viver e o de destruir não são fatores independentes entre si, porém inversamente interdependentes. Quando mais obstruído for o impulso para viver, tanto mais forte será o impulso para destruir; quanto mais a vida for realizada, tanto menor será o vigor da destrutividade. A destrutividade é o produto da vida não vivida. As condições individuais e sociais que contribuem para a supressão da vida produzem a paixão pela destruição, que forma, por assim dizer, o reservatório de onde se nutrem as tendências hostis específicas — quer contra outros, quer contra a própria pessoa.

Não é necessário dizer quão importante é não só compreender o papel dinâmico da destrutividade no processo social como também quais são as condições particulares que explicam sua intensidade. Já assinalamos a hostilidade de que se achava impregnada a classe média na época da Reforma e que se manifestou por intermédio de certas concepções religiosas do protestantismo, especialmente seu espírito ascético e a imagem feita por Calvino de um Deus impiedoso que se comprazera em sentenciar parte da humanidade à condenação eterna sem culpa própria. Então, como mais tarde, a classe média exprimiu sua hostilidade sobretudo sob a capa da indignação moral, que racionalizava uma intensa inveja daqueles que dispunham dos meios para gozar a vida. Em nosso cenário contemporâneo, a destrutividade da classe média inferior foi fator importante no surto do nazismo, que exerceu atração sobre aqueles impulsos

destrutivos e empregou-os na luta contra seus adversários. A fonte da destrutividade da classe média inferior é facilmente identificada como aquela que foi admitida neste estudo: o isolamento do indivíduo e a supressão da expansividade individual, ambas as quais eram mais intensas na classe média inferior do que nas classes acima e abaixo dela.

3. CONFORMISMO DE AUTÔMATOS

Nos mecanismos que vimos examinando, o indivíduo sobrepõe o sentimento de insignificância em comparação com o poder esmagador do mundo exterior, seja renunciando à sua integridade individual, seja destruindo outros de maneira que o mundo deixe de ameaçá-lo.

Outros mecanismos de fuga são o alheamento do mundo de maneira tão completa que este perca seu caráter ameaçador — quadro encontrado em certos estados psicóticos¹² — e a inflação psicológica do próprio eu em proporções tais que o mundo exterior se torne relativamente diminuto. Malgrado esses mecanismos de fuga sejam valiosos para a psicologia individual, é escassa a sua relevância cultural. Por isso, não me deterei neles aqui, passando, em vez disso, a outro mecanismo de fuga que é do máximo significado social.

Este mecanismo em particular é a solução que a maioria dos indivíduos normais encontra na sociedade moderna. Para ser breve, digamos que o indivíduo cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como estes esperam que ele seja. A discrepância entre o eu e o mundo desaparece e, com ela, o temor consciente à solidão e à impotência. Esse mecanismo pode ser comparado ao mimetismo adotado por certos animais para se defenderem: ficam tão parecidos com o meio que os cerca que dificilmente podem ser distinguidos deste. A pessoa que

¹² Cf. H. S. Sullivan, *op. cit.*, pp. 68 e ss., e seu "Research in Schizophrenia", *American Journal of Psychiatry*, Vol. IX, n.º 3; também Frieda Fromm Reichmann, "Transference Problems in Schizophrenia", *The Psychoanalytic Quarterly*, Vol. II, n.º 4. (N. do T. — Cf. Karen Horney, *Nossos Conflitos Interiores*, especialmente o capítulo sobre "Afastamento das Pessoas".)

desiste de seu ego individual e converte-se em autômato, idêntico a milhões de outros autômatos em torno dela, não mais precisa sentir-se sozinha nem angustiada. O preço que ela paga, porém, é alto: é a perda de sua individualidade.

A suposição de que a maneira "normal" de vencer a solidão é tornar-se um autômato contraria uma das idéias mais geralmente difundidas acerca do homem em nossa cultura. A maioria de nós é imaginada como sendo indivíduos que têm liberdade de pensar, sentir, agir como bem entendem. Sem dúvida, esta não é apenas a opinião geral sobre o individualismo moderno, mas também cada indivíduo sinceramente crê que ele é "ele" e que seus pensamentos, sentimentos e desejos são "seus". Contudo, se bem que haja indivíduos de verdade entre nós, na maioria dos casos esta crença é uma ilusão — e por sinal que perigosa — pois impede o afastamento das condições responsáveis por tal estado de coisas.

Estamos agora lidando com um dos problemas mais fundamentais da Psicologia, que pode ser mais prontamente desvendado por uma série de perguntas. O que é o ego? Qual é a natureza das ações que só dão uma ilusão de serem da própria pessoa? O que é espontaneidade? O que é um ato mental original? Finalmente, que tem tudo isso a ver com a liberdade? Neste capítulo, procuraremos mostrar como pensamentos e sentimentos podem ser induzidos por algo ou alguém que não o indivíduo e, no entanto, ser sentidos subjetivamente como sendo dele próprio, e também como os sentimentos e pensamentos da própria pessoa podem ser reprimidos e, assim, deixar de fazer parte de seu ego. Prosseguiremos o exame das perguntas aqui suscitadas no capítulo sobre "Liberdade e Democracia".

Principiemos a discussão analisando o significado da experiência, que, traduzida em palavras, é "Eu sinto", "Eu penso", "Eu quero". Quando dizemos "Eu penso", isto parece ser uma afirmação clara e sem ambigüidade alguma. A única dúvida, parece, está em saber se o que eu penso está certo ou errado, e não se eu penso ou não. Sem embargo, uma situação experimental concreta revela imediatamente que a resposta a esta pergunta não é obrigatoriamente a que imaginávamos ser. Assistamos a uma experiência de hipnose.¹³ Temos o sujeito

¹³ Quanto ao problema da hipnose, cf. a lista de publicações dada por M. H. Erickson, *Psychiatry*, Vol. 2, N.º 3, p. 472.

A, a que o hipnotizador B coloca em sono hipnótico e sugere que, após acordar, desejará ler um manuscrito que ele julgará ter trazido consigo, que o procurará e não o encontrará, que então acreditará que outra pessoa, C, o roubou, e que ficará bastante zangado com C. É-lhe dito, também, que ele esquecerá que tudo isso foi uma sugestão feita durante o sono hipnótico. Deve-se acrescentar que C é uma pessoa com a qual o sujeito nunca se zangou e, conforme as circunstâncias, não tem razão para zangar-se; outrossim, que ele de fato não trouxe nenhum manuscrito consigo.

O que acontece? A acorda e, após uma breve conversação sobre determinado assunto, fala "A propósito, isto lembram-me algo que escrevi em meu manuscrito. Vou lê-lo para você". Procura em torno, não o encontra e a seguir vira-se para C, insinuando que este pode tê-lo tirado; fica cada vez mais irritado quando C repele a insinuação e acaba explodindo encolerizado, acusando diretamente a C de haver roubado o manuscrito. Vai mais longe ainda. Apresenta razões pelas quais seria plausível que C fosse o ladrão. Ouviu outros dizerem, afirma, que C precisa muito daquele manuscrito, que teve uma boa oportunidade para tirá-lo, e assim por diante. Vemo-lo não só acusando C como fazendo inúmeras "racionalizações" capazes de tornarem aceitável sua acusação. (Nenhuma delas, está claro, é verdadeira, e antes disso A jamais teria pensado nelas.)

Imaginemos que outra pessoa entra na sala a esta altura. Ela não teria dúvida alguma de que A diz o que pensa e sente; a única hesitação em sua mente seria de saber se a acusação dele está certa ou não, isto é, se o conteúdo dos pensamentos de A está de acordo com os fatos reais. Nós, todavia, que testemunhamos tudo o que se passou desde o começo, nem cogitamos de perguntar se a acusação é verdadeira. Sabemos que não é disto que se trata, pois estamos certos de que o que A pensa e sente agora não são *seus* pensamentos e sentimentos, e sim elementos estranhos postos em sua mente por outra pessoa.

A conclusão a que poderá chegar uma pessoa que entre na sala em meio à experiência talvez seja algo como o que se segue. "Eis aqui A, que claramente evidencia ter todos estes pensamentos. Ele é quem sabe melhor o que pensa e não há melhor prova do que sua própria declaração acerca do que ele mesmo sente. Há essas outras pessoas que dizem que os pen-

samentos dele foram-lhe impingidos e são elementos estranhos, vindos de fora. Com toda a honestidade, não posso decidir quem está com a razão; qualquer um pode estar equivocado. Talvez, visto serem dois contra um, a maior probabilidade seja de a maioria estar certa." Nós, entretanto, que assistimos à experiência toda, não teríamos dúvidas, nem tampouco as teria o recém-chegado, caso assistisse a outras experiências hipnóticas. Ele veria, então, que este tipo de experiência pode ser repetido inúmeras vezes com diferentes pessoas e conteúdos. O hipnotizador pode aventar que uma batata crua é um delicioso abacaxi e o sujeito comerá a batata com toda a satisfação de estar comendo um abacaxi. Ou, então, que o sujeito não pode ver nada, e este ficará cego. Ou, ainda, que ele pensa que o mundo é achatado e não redondo, e o sujeito sustentará com tãda a veemência que o mundo é achatado.

O que prova a experiência hipnótica, e sobretudo a pós-hipnótica? Prova que podemos ter pensamentos, sentimentos, desejos e até impressões sensoriais, que sentimos subjetivamente como sendo *nossos*, e que no entanto, embora os experimentemos, foram-nos inculcados por alguém de fora, são basicamente estranhos a nós, e não são o que pensamos, sentimos etc.

O que revela a experiência hipnótica em particular com que iniciamos este estudo? 1.º — O sujeito *quer* algo, a saber, ler seu manuscrito; 2.º — Ele *pensa* algo, isto é, que C o tirou; 3.º — Ele *sente* algo, a saber, raiva contra C. Vimos que todos os três atos mentais — seu impulso volitivo, seu pensamento, seu sentimento — não são dele próprio, na acepção de resultarem de sua própria atividade mental; que não se originaram dele, mas foram nele inculcados de fora e não subjetivamente sentidos *como se fossem dele mesmo*. Ele dá vazão a diversos pensamentos que não foram nele inculcados durante a hipnose, ou seja, aquelas "racionalizações" por meio das quais ele "explica" sua suposição de que C roubou o manuscrito. Não obstante, estes pensamentos só são dele num sentido formal; conquanto apareçam para explicar a desconfiança, sabemos que esta estava lá antes e que os pensamentos racionalizadores só são inventados para tornar plausível o sentimento; eles não são de fato explicativos, porém surgem *post factum*.

Começamos pela experiência hipnótica porque ela mostra de maneira mais iniludível que, apesar de uma pessoa estar convencida da espontaneidade de seus próprios atos mentais, estes

resultaram da influência exercida por uma outra pessoa nas condições de determinada situação. O fenômeno, contudo, não é de forma alguma encontrado exclusivamente na situação hipnótica. O fato do conteúdo de nosso pensamento, de nosso sentimento e de nossa vontade ser induzido de fora e não ser genuíno existe em tal grau que dá a impressão de esses pseudo-atos serem a regra, ao passo que os atos mentais genuínos ou autóctones são exceções.

O caráter fictício que pode ser assumido pelo pensamento é mais conhecido do que o mesmo fenômeno da esfera da vontade e do sentimento. É melhor, por isso, principiar pelo exame da diferença entre pensamento autêntico e pseudopensamento. Suponhamos que estamos em uma ilha onde há pescadores, assim como veranistas vindos da cidade. Desejamos saber com que espécie de tempo deveremos contar e perguntamos a um pescador e a dois cidadãos que sabemos terem ouvido no rádio a previsão do tempo. O pescador, com sua longa experiência e interesse pelo problema do tempo, começará pensando, imaginando-se que ainda não tinha formado opinião antes de lhe perguntarmos. Sabendo o que a direção do vento, a temperatura, a umidade etc. significam como base para a previsão do tempo, pesará os diversos fatores segundo seu respectivo valor e chegará a uma opinião mais ou menos definida. Provavelmente ele se lembrará do boletim meteorológico dado pelo rádio, e o citará como apoiando ou contrariando sua opinião pessoal; caso seja oposto, talvez ele seja mais cauteloso ao ponderar as razões para sua conclusão; porém, e este é o ponto essencial, é a opinião *dele*, o resultado do pensamento *dele*, o que ele nos dá.

O primeiro dos dois veranistas a quem pedimos informações é um homem que sabe que não entende muito do tempo nem sente nenhuma obrigação de entendê-lo. Responde simplesmente: "Não sei avaliar. O que sei é apenas que a previsão do rádio é assim assim." O outro homem a quem interrogamos é de tipo diferente. Ele acha que entende um bocado de meteorologia, embora na verdade pouco conheça do assunto. É do tipo de pessoa que se acha na obrigação de ser capaz de responder a qualquer pergunta. Pensa por um minuto e depois dá-nos a opinião "dele", que é de fato idêntica ao boletim dado pelo rádio. Perguntamo-lhe quais as razões em que se baseou e ele nos conta que chegou a essa conclusão devido à direção do vento, temperatura e assim por diante.

Visto superficialmente, o comportamento deste homem é o mesmo do pescador. No entanto, se analisarmos mais de perto, torna-se evidente que ele escutou a previsão dada no rádio e a aceitou. Sentindo-se obrigado, todavia, a ter sua opinião *própria*, esquece-se de que está simplesmente repetindo a opinião autorizada de outrem, e crê que esta é a opinião a que chegou através de seu próprio raciocínio. Imagina que as razões que nos dá precederam sua opinião, porém se as examinarmos veremos que elas não poderiam, de maneira alguma, tê-lo levado a qualquer conclusão acerca do tempo se ele não houvesse antes formado uma opinião. Elas são, com efeito, apenas pseudo-razões, cuja função é fazer a opinião dele parecer resultar de seu próprio raciocínio. Ele tem a ilusão de haver chegado a uma opinião própria, mas na realidade limitou-se a adotar a opinião de uma autoridade no assunto sem se dar conta disso. Pode muito bem ocorrer que ele esteja certo e o pescador errado, mas, nesse caso, não seria a opinião "dele" que estaria certa, embora o pescador estivesse errado de fato em "sua própria" opinião.

O mesmo fenômeno pode ser observado se estudarmos as opiniões das pessoas sobre determinados assuntos, como, por exemplo, a política. Pergunte-se a um leitor de jornais o que ele acha de certa questão política. Ele nos dará como opinião "dele" um relato mais ou menos preciso do que leu, e entretanto — e é isto o essencial — acreditará que o que está dizendo é o resultado de seu próprio raciocínio. Se ele vive em uma pequena comunidade onde as opiniões políticas são passadas de pai para filho, a opinião "dele mesmo" talvez seja orientada muito mais do que ele poderá por um só momento acreditar pela autoridade residual de um pai severo. A opinião de outro leitor pode ser oriunda de um constrangimento momentâneo, do receio de ser considerado ignorante, e daí a "idéia" ser essencialmente uma fachada e não a resultante de uma combinação natural de experiência, desejo e conhecimento. O mesmo fenômeno é encontrado em juízos estéticos. A pessoa comum que vai a um museu e contempla um quadro de um famoso pintor, por exemplo, Rembrandt, considera-o como um quadro belo e impressionante. Se analisarmos seu julgamento, verificaremos que ele não tem nenhuma reação interior pessoal ao quadro, porém pensa que é bonito porque é isso o que ele deve achar. Esse fenômeno também é evidente no que toca às opiniões das pessoas sobre música e ao próprio ato da percepção. Muitas pessoas que contemplam um panorama famoso na

verdade reproduzem mentalmente as imagens dele que já viram muitas vezes, por exemplo, em cartões-postais, embora achando que "elas" vêem o panorama, o que têm ante seus olhos são aquelas imagens. Ou, então, ao vivenciar um acidente que ocorre em sua presença, elas vêem ou ouvem a situação em função da notícia de jornal que antecipam. Em verdade, para muitas pessoas uma experiência que tenham tido, um acontecimento artístico ou uma reunião política a que compareceram só se tornam reais para elas depois de terem lido sua descrição no jornal.

A supressão do raciocínio crítico geralmente começa cedo. Uma menina de cinco anos de idade, por exemplo, pode reconhecer a insinceridade da mãe, seja percebendo sutilmente que, malgrado esta esteja sempre falando de amor e amizade, é na realidade fria e egoísta, ou de forma mais rude ao notar que a mãe está tendo uma aventura com outro homem ao mesmo tempo que está constantemente salientando seus elevados padrões morais. A filha percebe a discrepância. Sente-se ferida em seu senso de justiça e verdade, mas, dependendo da mãe que não admitirá qualquer crítica, e, digamos, tendo um pai fraco em que não pode confiar, vê-se obrigada a suprimir sua percepção crítica. Bem depressa ela não mais notará a insinceridade ou infidelidade da mãe. Perderá sua capacidade de raciocinar criticamente, posto que lhe parecerá ao mesmo tempo inútil e perigoso continuar fazendo-o. Por outro lado, a criança fica impressionada com o padrão de ter de acreditar que a mãe é sincera e decente e que o casamento de seus pais é feliz, e prontamente aceitar esta idéia como se fosse sua.

Em todas estas exemplificações de pseudopensamento, o problema é saber se o pensamento é o resultado do raciocínio da própria pessoa, isto é, de sua atividade própria, e não o de saber se o conteúdo do pensamento está certo. Como já foi alvitado no caso do pescador que fez uma previsão do tempo, o pensamento "dele" pode até estar errado, e estar certo o do homem que apenas repete o pensamento que lhe foi impingido. O pseudopensamento também pode ser perfeitamente lógico e racional. Seu caráter fictício não aparece forçosamente em elementos ilógicos. Isto pode ser estudado em racionalizações que tendem a explicar uma ação ou sentimento em bases racionais e realistas, conquanto tenha sido realmente determinado por fatores irracionais subjetivos. A racionalização pode estar em oposição a fatos ou a regras do pensamento lógico; frequen-

temente, porém, será lógica e racional em si mesma — sua irracionalidade jaz apenas, pois, no fato de não ser o motivo real da ação que pretexta ter provocado.

Um exemplo de racionalização irracional é apresentado em uma anedota assaz conhecida. Uma pessoa que tomara emprestada uma jarra de vidro de um vizinho quebrou-a e, quando este pediu-a de volta, replicou: "Em primeiro lugar, já devolvi a você; em segundo lugar, nunca a pedi emprestada; em terceiro lugar, ela já estava quebrada quando você me deu." Temos um exemplo de racionalização "racional" quando uma pessoa, A, que se encontra em dificuldades financeiras, pede a um parente, B, para emprestar-lhe certa soma de dinheiro. B recusa-se e diz que assim o faz porque se emprestasse dinheiro só iria reforçar as inclinações de A para ser irresponsável e para depender de outros para seu sustento. Ora, este raciocínio pode estar perfeitamente correto, porém de qualquer forma seria uma racionalização porque B não queria de qualquer maneira emprestar dinheiro a A, e, embora se julgue motivado por sua preocupação com o bem-estar de A, na verdade sua motivação é a própria sovínice.

Portanto, não podemos saber se estamos lidando com uma racionalização somente verificando a lógica da afirmação de uma pessoa, mas devemos levar em conta igualmente as motivações psicológicas que agem nessa pessoa. O ponto decisivo não é o que é pensado, porém *como é pensado*. O raciocínio decorrente de pensamento ativo é sempre novo e original: original, não forçosamente no sentido de que outros não tenham pensado assim anteriormente, mas sempre no que a pessoa que pensa empregou seu raciocínio como um instrumento para descobrir algo de novo no mundo exterior ou em seu mundo interior. As racionalizações carecem essencialmente desta qualidade de descobrimento e desmascaramento; elas só confirmam o preconceito emocional existente na pessoa. A racionalização não é um instrumento de penetração da realidade, mas uma tentativa *a posteriori* de harmonizar os desejos da própria pessoa com a realidade existente.

Da mesma maneira que no terreno do pensamento, no do sentimento devemos distinguir entre um sentimento genuíno, que se origina em nós mesmos, e um pseudo-sentimento, que não é de fato nosso, apesar de acharmos que é. Escolhamos um exemplo da vida quotidiana, que é típico do caráter fictício de nossos sentimentos em contato com outras pessoas. Obser-

vemos um homem que participa de uma festa. Ele está alegre, ri, entabula conversação amistosa e de modo geral parece bastante feliz e contente. Ao sair, sorri cordialmente ao dizer quanto lhe agradara a festa. A porta cerra-se atrás dele — e é neste momento que o observamos com maior cuidado. Nota-se em seu rosto uma súbita transformação. O sorriso desapareceu; é natural que isso ocorra, visto estar agora sozinho e não ter consigo nada ou ninguém para despertar-lhe o riso. Mas a transformação a que me refiro é mais do que o mero desaparecimento do sorriso. Surge em seu rosto uma expressão de profunda tristeza, quase de desespero. Esta expressão provavelmente só perdura alguns segundos, e a seguir a fisionomia reassume a usual expressão de máscara; o homem entra em seu automóvel, pensa sobre a noite, imagina se terá causado ou não boa impressão, e conclui que causou. Porém, “ele” estava feliz e alegre durante a festa? Será que a breve expressão de tristeza e desespero que observamos em seu rosto foi apenas uma reação momentânea sem maior significação? É quase impossível responder sem conhecer melhor o homem. Há um incidente, contudo, que pode fornecer a pista para entendermos o que significava aquela alegria.

Nessa noite ele sonha que está novamente na guerra, com a Força Expedicionária Norte-Americana. Recebe ordem de atravessar as linhas do inimigo e ir até o posto de comando deste. Enverga um uniforme de oficial que parece ser alemão e de repente vê-se num grupo de oficiais alemães. Fica surpreso ao notar quão confortável é o posto de comando e quão amigáveis todos se mostram consigo, mas fica cada vez mais apavorado de que descubram que ele é um espião. Um dos jovens oficiais, que lhe é mais simpático, aproxima-se dele e diz: “Sei quem você é. Só há um modo de você safar-se. Conte anedotas, ria e faça-os rir tanto que não lhes deixe prestar atenção em você.” Ele fica muito grato pelo conselho e põe-se logo a contar estórias e a rir. Depois de certo tempo suas anedotas caem em tal exagero que os outros oficiais ficam desconfiados, e quanto maiores as suspeitas destes, tanto mais forçadas parecem ficar suas brincadeiras. Afinal, é tamanho o terror de que se acha possuído que não mais pode continuar ali; subitamente pula da cadeira e todos saem correndo atrás dele. Aí a cena modifica-se, e ele está sentado em um bonde, que pára bem em frente de sua casa. Está em traje civil e sente-se aliviado ao pensar que a guerra acabara.

Suponhamos que nos achamos em condições de perguntar-lhe no dia seguinte o que lhe ocorre em ligação com os elementos isolados do sonho. Registramos aqui apenas umas poucas associações que têm significado especial para a compreensão do ponto principal em que estamos interessados. O uniforme alemão recorda-lhe que havia um convidado na festa da noite anterior que falava com sotaque alemão bem carregado. Lembrou-se de ter ficado aborrecido com este homem por não lhe haver dado atenção, embora ele (o que sonhou) se tivesse esforçado por causar uma boa impressão. Enquanto divagava sobre esses pensamentos, recordou-se de que por um instante, durante a festa, tivera a sensação de que esse homem com sotaque alemão havia de fato se divertido à sua custa e sorrido atrevidamente ao ouvir uma afirmação sua. Pensando na sala confortável em que estava localizado o posto de comando, ocorreu-lhe que ela se parecia com a sala em que estivera sentado durante a festa da noite precedente, mas que as janelas se pareciam com as de uma sala em que uma vez fora reprovado em um exame. Surpreso ante essa associação prosseguiu recordando-se de que antes de ir para a festa estivera um tanto preocupado com a impressão que causaria, em parte porque um dos convidados era irmão de uma jovem em quem ele se encontrava interessado, e em parte porque o dono da casa tinha muito influência sobre um superior seu, de cuja opinião dependia muito para seu sucesso profissional. Falando deste superior, ele conta quanto este o desagrada, como se sente humilhado em ter de mostrar-se amigável para com o mesmo, e que também sentira certa antipatia pelo anfitrião, embora não tivesse antes se dado conta disso. Outra de suas associações é que ele narrara um incidente jocoso acerca de um homem calvo e que depois ficou ligeiramente receoso de ter ofendido o anfitrião, que também já estava quase calvo. O bonde deu-lhe uma impressão curiosa, pois parecia não haver trilhos. Enquanto falava disso, lembrou-se do bonde em que costumava andar quando menino a caminho da escola, e acode-lhe mais um pormenor, o de que havia tomado o lugar do motorneiro do bonde e imaginado como era incrivelmente pouco diferente dirigir um bonde de dirigir um automóvel. É claro que o bonde representa o próprio carro dele em que regressara à sua casa, e que o regresso ao lar lembrara-lhe suas idas da casa para a escola.

A esta altura, para qualquer pessoa acostumada a perceber o significado dos sonhos, estarão claras a implicação do

sonho e as associações paralelas, embora só tenhamos mencionado parte destas e nada tenhamos dito praticamente quanto à estrutura da personalidade e à situação pretérita e presente do homem em questão. O sonho revela qual era seu verdadeiro sentimento na festa da noite anterior. Ele estava angustiado, receoso de não causar a impressão que desejava, irado contra diversas pessoas por quem se sentia ridicularizado e não estimado suficientemente. O sonho revela que sua alegria era um meio de ocultar a angústia e a raiva e, simultaneamente, de apaziguar aqueles contra quem estava enraivecido. Toda a sua alegria era mera máscara; não provinha dele próprio, mas encobria aquilo que realmente "ele" sentia: medo e cólera. Isso também contribuía para tornar de todo insegura a sua posição, de modo que se sentiu como um espião num campo inimigo que podia ser descoberto a qualquer momento. A fugidia expressão de tristeza e desespero, que reparamos nele ao sair da festa, agora encontra sua ratificação e igualmente sua explicação; naquele instante, sua fisionomia traduzia aquilo que "ele" realmente sentia, malgrado fosse algo que "ele" não se apercebesse de fato estar sentindo. No sonho, o sentimento é descrito de maneira espetacular e explícita, conquanto não se refira declaradamente às pessoas para quem se voltavam os sentimentos dele.

Este homem não é um neurótico nem estava sob o encanto da hipnose; trata-se de um indivíduo bastante normal com a mesma angústia e necessidade de aprovação tão costumeiras no homem moderno. Não tinha consciência do fato de sua alegria não ser "dele", visto estar tão acostumado a sentir aquilo que dele se espera em determinada situação que seria antes a exceção do que a regra que o faria dar-se conta de qualquer coisa como sendo "estranha".

O que se aplica ao pensamento e ao sentimento também cabe no que toca à vontade. A maioria das pessoas está convencida de que, enquanto não for abertamente obrigada por uma força exterior a realizar algo, são delas as suas decisões, e que, se desejam alguma coisa, é porque elas mesmas desejam. Esta, porém, é uma das grandes ilusões que temos a nosso respeito. Grande número de nossas decisões não são de fato nossas, mas nos são sugeridas de fora; conseguimos persuadir-nos de que somos nós que tomamos a decisão, quando na realidade nos conformamos com as expectativas de outros, impelidos pelo

temor ao isolamento e por ameaças mais diretas à nossa vida, liberdade e bem-estar.

Quando se pergunta a crianças se desejam ir à escola todos os dias e sua resposta é "Naturalmente, quero", estarão sendo sinceras? Por certo que não em muitos casos. A criança talvez queira ir à escola bem amiúde, mas muitas vezes há de preferir, em vez disso, brincar ou fazer qualquer outra coisa. Se ela sente "Quero ir à escola todos os dias", pode estar reprimindo sua aversão à regularidade do trabalho escolar. Ela sente que se espera que deseje ir à escola todos os dias e essa razão é suficientemente forte para submergir o sentimento de que ela vai tão freqüentemente só porque tem de fazê-lo. A criança talvez se sentisse mais feliz se pudesse aperceber-se do fato de que às vezes quer ir e que de outras só vai porque tem de ir. No entanto, a pressão do sentimento do dever é suficientemente grande para dar-lhe a impressão de que "ela" quer aquilo que por hipótese deve querer.

É geralmente aceito que a maioria dos homens se casa voluntariamente. Certamente há casos de homens que se casam conscientemente devido a um sentimento de dever ou de obrigação. Há outros em que um homem se casa porque "ele" realmente o quer. Porém, não são poucos os casos em que um homem (ou uma mulher, no que toca a isso) acredita conscientemente que quer casar-se com certa pessoa, embora se sinta enredado em uma série de acontecimentos que conduzem ao casamento e que parecem obstruir qualquer caminho de evasão. Durante todos os meses que precedem ao casamento, está firmemente convencido de que "ele" quer casar, e o primeiro indício, às vezes tardio, de que talvez não seja esse o caso é o fato de no dia do casamento ele se sentir subitamente apavorado e querendo fugir. Se for "sensato" este sentimento durará somente uns minutos, e ele responderá à pergunta se deseja casar-se com a convicção inabalável de que quer.

Poderíamos seguir citando muitos mais casos da vida diária em que as pessoas aparentam tomar decisões, aparentam querer algo, mas na verdade seguem a pressão interna ou externa de "ter de" querer aquilo que vão fazer. Em verdade, ao observar o fenômeno das decisões humanas fica-se chocado pelo grau em que as pessoas se enganam ao considerar como decisão "delas" o que é, com efeito, uma submissão a conven-

ções, ao dever ou a uma simples coação. Chega quase a parecer que a decisão "original" é um fenômeno relativamente raro em uma sociedade que se imagina fazer da decisão individual a pedra angular de sua existência.

Desejo acrescentar aqui um exemplo minucioso de um caso de pseudovolição, freqüentemente observável na análise de pessoas que não apresentam nenhum sintoma neurótico. Uma das razões que me levam a isso é o fato de que, embora este caso individual pouco tenha a ver com os amplos problemas culturais com que estamos mais preocupados neste livro, ele dá ao leitor não-familiarizado com a atividade das forças inconscientes uma oportunidade para tomar contato com este fenômeno. Outrossim, este exemplo ressalta um ponto que, malgrado já tenha sido apontado implicitamente, convém ser apresentado de forma explícita: a conexão entre a repressão e o problema dos pseudo-atos. Se bem que se encare a repressão sobretudo do ponto de vista da atuação das forças reprimidas no comportamento neurótico, nos sonhos etc., parece importante destacar o fato de que toda repressão elimina partes do eu verdadeiro da pessoa e força a substituição do sentimento reprimido por um pseudo-sentimento.

O caso que desejo apresentar é o de um estudante de Medicina, de 22 anos de idade. Ele está interessado em seu trabalho e dá-se normalmente com as pessoas. Não se sente infeliz de nenhum modo especial, malgrado muitas vezes se sinta ligeiramente cansado e não tenha nenhum grande entusiasmo pela vida. A razão que o leva a querer ser analisado é de ordem teórica, posto que pretende ser psiquiatra. Sua única queixa é uma certa inibição que sente em seu trabalho médico. Freqüentemente não consegue lembrar-se do que leu, fica desusadamente fatigado durante conferências e se sai relativamente mal em exames. Isto o deixa perplexo porque em outros assuntos parece ter muito melhor memória. Não tem dúvidas quanto a querer estudar Medicina, mas muitas vezes duvida seriamente de sua capacidade para fazê-lo.

Após algumas semanas de análise, narra um sonho em que ele se encontra no alto de um arranha-céu que construíra e contempla os outros edifícios com um ligeiro sentimento de triunfo. Repentinamente, o arranha-céu desmorona e ele se vê soterrado sob as ruínas. Percebe que estão sendo feitas tentativas para remover os escombros a fim de libertá-lo e ouve alguém dizer que ele está gravemente ferido e que o médico

chegará logo. Tem de esperar, porém, o que lhe parece uma eternidade antes que o doutor chegue. Quando afinal este aparece, constata que se esquecera de trazer seus instrumentos e que nada pode fazer para ajudá-lo. Uma cólera enorme apodera-se dele contra o médico e subitamente ele se vê de pé, notando que não está absolutamente machucado. Ele esgarnece o doutor e acorda nesse momento.

O sonho não lhe desperta muitas associações, mas aqui estão algumas das mais importantes. Pensando no arranha-céu que construiu, ele menciona de passagem quanto esteve sempre interessado em Arquitetura. Quando criança seu passatempo favorito durante muitos anos fora brincar com blocos de construção, e quando fez 17 anos pensara em vir a ser arquiteto. Ao mencionar isso ao pai, este lhe respondera amigavelmente que evidentemente tinha toda a liberdade para escolher sua carreira, mas que ele (o pai) estava certo de que essa idéia era uma reminiscência dos desejos infantis e que na realidade preferiria estudar Medicina. O rapaz achou que o pai estava com a razão e desde então nunca mais lhe falara no problema, começando a estudar Medicina como algo que era de se esperar. Suas associações acerca do atraso do médico e do esquecimento deste em trazer os instrumentos foram bastante vagas e limitadas. Todavia, ao falar nesta parte do sonho, ocorreu-lhe que a hora de sua análise havia sido mudada do horário normal e que embora tivesse concordado com a modificação sem qualquer objeção sentira-se de fato muito zangado. Ele pode sentir sua raiva crescendo agora, enquanto fala. Acusa o analista de ser arbitrário e acaba dizendo: "Bem, afinal de contas eu não posso mesmo fazer o que quero." Mostra-se bastante surpreso ante sua raiva e ante esta afirmação, porque até então nunca sentira qualquer antagonismo contra o analista ou contra o trabalho analítico.

Algum tempo depois, teve outro sonho de que só se recorda de um fragmento: seu pai foi ferido em um acidente de automóvel. Ele próprio é médico e presume-se que deva cuidar do pai. Enquanto está tentando examiná-lo, sente-se completamente paralisado e não pode fazer nada. Fica atemorizado e acorda.

Em suas associações, relutantemente menciona que nos últimos anos havia-lhe acudido ao espírito que o pai podia morrer repentinamente e que a idéia o havia assustado. Às

vezes chegara a pensar na herança que lhe caberia e no que faria com o dinheiro; nunca fora muito longe nessas fantasias, pois as suprimia logo que começavam a surgir. Comparando este sonho com o anterior, chama-lhe a atenção o fato de em ambos os casos o médico ter sido incapaz de prestar ajuda eficaz. Percebe, mais claramente do que nunca, que achá que nunca poderá ser grande coisa como médico. Quando lhe é indicado que no primeiro sonho houve um sentimento claro de cólera e zombaria ante a impotência do doutor, ele recorda que muitas vezes, quando ouve ou lê acerca de casos em que um médico não pôde auxiliar o paciente, tem um certo sentimento de triunfo, coisa de que antes não se dera conta.

No prosseguimento da análise, aparece mais material que havia sido reprimido. Ele descobre, para sua própria surpresa, um intenso sentimento de raiva contra o pai, e, além disso, que seu sentimento de impotência como médico faz parte de um sentimento mais generalizado de incapacidade que satura toda a sua vida. Embora superficialmente imaginasse ter arrumado a vida de acordo com seus próprios planos, pode sentir agora que bem no íntimo estava cheio de um sentimento de resignação. Percebe que estava convencido de não poder fazer o que queria, mas que tinha de conformar-se com o que dele se esperava. Vê, cada vez com maior clareza, que jamais quiserá de fato ser médico e que as coisas que o haviam impressionado como falta de capacidade nada mais eram do que uma demonstração de resistência passiva.

[Este caso é um exemplo típico de repressão dos desejos reais de uma pessoa e de adoção das expectativas de outros, de forma tal que fazem estas parecerem ser os desejos da própria pessoa. Podemos dizer que o desejo original foi substituído por um pseudodesejo.]

Esta substituição de atos originais de pensamentos, sentimentos e vontade por pseudos-atos conduz, no fim, à substituição do eu original por um pseudo-eu. O eu original é o eu que dá origem às atividades mentais. O pseudo-eu é apenas um agente de que de fato representa o papel que se espera que a pessoa represente, mas que o faz sob o nome do eu. É verdade que uma pessoa pode desempenhar muitos papéis e subjetivamente estar convencida de que é "ela" em cada um deles. Na verdade, ela é, em todos esses papéis, o que ela crê que esperam que seja, e, para muitas pessoas, se não para a maioria,

o eu original é completamente sufocado pelo pseudo-eu. Às vezes, em um sonho, em fantasias, ou quando a pessoa está embriagada, parte do eu original pode aparecer — sentimentos e pensamentos que a pessoa não experimentava há anos. Muitas vezes eles são maus e ela os reprime por ter medo ou vergonha deles; por vezes, contudo, são exatamente o que há de melhor nela, que reprime devido a seu temor a ser ridicularizada ou atacada por ter tais sentimentos.¹⁴

A perda do eu é sua substituição por um pseudo-eu deixam o indivíduo em um estado de intensa insegurança. Ele fica obcecado por dúvidas, já que, sendo essencialmente um reflexo das expectativas que outras pessoas têm com relação a ele, de certo modo perdeu sua identidade. Com o fito de vencer o pânico resultante dessa perda de identidade, ele se vê compelido a conformar-se, a procurar sua identidade graças à contínua aprovação e reconhecimento dos outros. Como ele não sabe quem é, ao menos os outros saberão — se agir segundo a expectativa deles; se eles souberem, também saberá, desde que aceite a palavra deles.

A automatização do indivíduo na sociedade moderna agravou a desorientação e insegurança do indivíduo comum. Por isso ele se mostra pronto a sujeitar-se a novas autoridades que lhe ofereçam segurança e alívio às dúvidas. O capítulo posterior reexaminará as condições especiais que foram necessárias para tornar aceita esta oferta na Alemanha; mostrará que para o núcleo do movimento nazista — a classe média inferior — o mecanismo autoritário era sobremodo característico. No último capítulo deste livro, continuaremos a estudar o autômato com vista ao panorama cultural de nossa própria democracia.

¹⁴ O método psicanalítico é essencialmente um tratamento em que uma pessoa procura descobrir este seu eu original. "Livre associação" quer dizer exprimir os sentimentos e pensamentos originais da pessoa, dizendo a verdade; a verdade, porém, nesta acepção, não se refere ao fato de dizer-se o que se pensa, mas ao de o próprio pensamento ser original e não uma adaptação a um pensamento já esperado. Freud salientou a repressão do que é "mau"; parece que não viu suficientemente até que ponto o que é "bom" também se acha sujeito à repressão. (N. do T. — Quanto à associação livre, cf. Karen Horney, *Conheça-se a Si Mesmo*, pp. 79 e ss.)

Psicologia do Nazismo

N^O CAPÍTULO precedente, nossa atenção concentrou-se em dois tipos psicológicos: o caráter autoritário e o autômato. Espero que o estudo pormenorizado daqueles tipos auxiliará na compreensão dos problemas apresentados por este capítulo e pelo que vem depois: a psicologia do nazismo, de um lado, e a democracia moderna, do outro.

Ao discutir a psicologia do nazismo, temos de apreciar a questão prévia — a relevância dos fatores psicológicos para a compreensão do nazismo. No debate científico, e mais ainda no popular, do nazismo, são freqüentemente apresentadas duas opiniões opostas: a primeira, de que a Psicologia não oferece nenhuma explicação de um fenômeno político e econômico como o fascismo; a segunda, de que o fascismo é inteiramente um problema psicológico.

O primeiro parecer encara o nazismo, seja como o produto de um dinamismo exclusivamente econômico — das tendências expansionistas do imperialismo alemão —, seja como um fenômeno essencialmente político — a conquista do Estado por um partido político apoiado por industriais e pelos *Junkers*; em suma, a vitória do nazismo é considerada como o resultado da impostura de uma minoria e da coação da maioria da população.

O segundo ponto de vista, pelo contrário, sustenta que o nazismo só pode ser explicado à luz da Psicologia, ou antes, da Psicopatologia. Hitler é olhado como um louco ou como "neurótico", e seus seguidores como igualmente doidos e mentalmente desequilibrados. Segundo esta explicação, como foi exposta por L. Mumford, as verdadeiras fontes do fascismo são encontradas "na alma humana, não na Economia". Ele pros-

segue, dizendo: "No orgulho avassalador, no prazer da crueldade, na desintegração neurótica — nisto e não no Tratado de Versalhes ou na incompetência da República Alemã é que está a explicação do fascismo."¹

Em nosso modo de ver, nenhuma dessas explicações que sublinham fatores políticos e econômicos excluindo os psicológicos — ou vice-versa — está certa. O nazismo é um problema psicológico, mas os próprios fatores psicológicos têm de ser interpretados como sendo moldados por fatores sócio-econômicos; o nazismo é um problema econômico e político, porém o fascínio por ele exercido sobre um povo inteiro tem de ser interpretado em bases psicológicas. O que nos interessa neste capítulo é este aspecto psicológico do nazismo, sua base humana. Isto insinua dois problemas: a estrutura do caráter das pessoas a quem ele atraiu e as características psicológicas da ideologia que o transformou em instrumento tão eficaz com relação às mesmas pessoas.

Ao considerar a base psicológica para o sucesso do nazismo, esta diferenciação tem de ser feita desde logo: uma parte da população curvou-se ao regime nazista sem qualquer resistência vigorosa, mas também sem se converter em admiradora da ideologia nazista e de suas práticas políticas. Outra parte foi profundamente atraída pela nova ideologia e fanaticamente apegada aos que a proclamaram. O primeiro grupo consistia sobretudo da classe operária e da burguesia liberal e católica. A despeito de uma excelente organização, especialmente entre a classe operária, estes grupos, embora continuamente hostis ao nazismo desde seu início até 1933, não revelaram a resistência interior que seria de esperar como resultante de suas convicções políticas. Sua vontade para resistir fraquejou rapidamente e desde então causaram escassa dificuldade ao regime (exceto, está claro, a pequena minoria que lutou heroicamente contra o nazismo durante todos estes anos). Psicologicamente, esta presteza em submeter-se ao regime nazista parece dever-se, principalmente, a um estado de fadiga e resignação interior, que, conforme está indicado no capítulo seguinte, é característico do indivíduo da era atual mesmo em países democráticos. Na Alemanha, uma outra condição estava presente, no que toca à classe operária: a derrota sofrida por ela após as primeiras vi-

¹ L. Mumford, *Faith for Living*, Nova York: Harcourt, Brace & Co., 1940, p. 118.

tórias na revolução de 1918. A classe operária entrara no período de pós-guerra com vivas esperanças de concretização do socialismo ou, no mínimo, de uma elevação acentuada de sua posição política, econômica e social; porém, sejam quais forem as razões, testemunhara uma série ininterrupta de insucessos, que acarretou seu desapontamento completo. No começo de 1930, os frutos de suas vitórias iniciais estavam quase completamente dissipados e o resultado foi um sentimento vívido de resignação, de descrença em seus chefes, de dúvida sobre o valor de qualquer espécie de organização e atividade política. Ainda continuavam membros dos respectivos partidos e, conscientemente, continuavam acreditando em suas doutrinas políticas; porém, bem no íntimo muitos haviam desistido de qualquer esperança na eficácia da ação política.

Um incentivo adicional para a lealdade da maioria da população ao Governo nazista entrou em ação após a subida de Hitler ao poder. Para milhões de pessoas, o Governo de Hitler passou a ser idêntico a "Alemanha". Uma vez de posse do poder, combatê-lo implicava desligar-se da comunidade dos alemães; quando os outros partidos políticos foram abolidos e o Partido Nazista tornou-se a Alemanha, a oposição a ele significava oposição à Alemanha. Parece que nada é mais difícil para o homem comum do que suportar o sentimento de não identificar-se com nenhum grupo maior. Por mais que um cidadão alemão possa opor-se aos princípios do nazismo, se tiver de optar entre ficar sozinho e sentir que pertence à Alemanha, como regra optará pela última solução. Pode ser observado, em muitos casos, que os alemães que não são nazistas mesmo assim defendem o nazismo contra críticas de parte de estrangeiros, porquanto acham que um ataque ao nazismo é um ataque à Alemanha. O medo ao isolamento e a relativa debilidade dos princípios morais auxiliam qualquer partido a conquistar a lealdade de grande setor da população, uma vez que este haja capturado o poder do Estado.

Esta consideração dá lugar a um axioma que é importante para os problemas de propaganda política; qualquer ataque contra a Alemanha como tal, qualquer propaganda difamatória referente aos "alemães" (tal como o símbolo "humo" da 1.ª Guerra Mundial), apenas incrementa a lealdade dos que ainda não se acham inteiramente identificados com o sistema nazista. Este problema, sem embargo, não pode ser solucionado basicamente por meio de propaganda hábil, mas só pela

vitória em todos os países de uma verdade fundamental: a de que os princípios éticos pairam acima da existência da nação e que ao aderir a tais princípios um indivíduo pertence à comunidade de todos os que compartilham, compartilharam ou compartilharão dessa crença.

Em contraste com a atitude negativa ou resignada da classe operária e da burguesia liberal e católica, a ideologia nazista foi ardorosamente recebida pelas camadas inferiores da classe média, composta de pequenos negociantes artesãos e empregados de colarinho e gravata.²

Membros da geração mais velha desta classe formaram a massa mais passiva da base; seus filhos e filhas foram os combatentes mais ativos. Para eles a ideologia nazista — seu espírito de obediência cega ao chefe e de ódio contra as minorias raciais e políticas, seu anelo de conquista e dominação, sua exaltação do povo alemão e da "Raça Nórdica" — exerceu um apelo emocional tremendo e foi este que os cativou e tornou-os crentes ardentes e lutadores da causa nazista. A resposta à pergunta por que a ideologia nazista era tão atraente para a classe média inferior tem de ser procurada no caráter social desta classe. Seu caráter social era acentuadamente diferente do da classe operária das camadas mais elevadas da classe média, e da nobreza, antes da guerra de 1914. Em verdade, certos aspectos foram característicos desta parte da classe média através de toda a sua história: seu amor aos fortes e ódio aos fracos, sua mesquinha, hostilidade, sua parcimônia no que tocava aos sentimentos tanto quanto ao dinheiro, e essencialmente seu ascetismo. Sua visão da vida era estreita, desconfiavam e odiavam o estranho e eram curiosos e invejosos com relação aos conhecidos, racionalizando sua inveja como indignação moral; toda a sua vida baseava-se no princípio da escassez — tanto econômica quanto psicologicamente.

Dizer que o caráter social da classe média inferior diferia do da classe operária não subentende que essa estrutura de caráter não estivesse igualmente presente entre os operários. Contudo, ela era típica da classe média inferior, ao passo que só

² Cf., quanto a todo este capítulo e especialmente ao papel da classe média inferior, o esclarecedor artigo de Harold D. Lasswell intitulado "The Psychology of Hitlerism", em *The Political Quarterly*, Vol. IV, 1933, Londres: MacMillan & Co., p. 374, e o livro de F. L. Schuman, *The Nazi Dictatorship*, Nova York: Alfred A. Knopf, 1939.

uma minoria da classe operária exibia a mesma estrutura de forma analogamente bem definida; um ou outro traço, sem embargo, de maneira menos marcante — como o exagerado respeito pela autoridade ou a poupança —, também podia ser encontrado entre trabalhadores. Por outro lado, parece que uma grande parte dos trabalhadores de colarinho e gravata — provavelmente a maioria — lembrava mais de perto a estrutura de caráter dos trabalhadores manuais (particularmente os das grandes fábricas) do que a da “velha classe média”, que não participou do surto do capitalismo monopolista, tendo antes sido essencialmente ameaçada por este.³

Apesar de ser verdade que o caráter social da classe média inferior havia sido o mesmo muito antes da guerra de 1914, também o é que os acontecimentos que se sucederam àquela guerra intensificaram os próprios traços sobre os quais a ideologia nazista exercia seu poderoso fascínio: o desejo de submissão e a sede de poder.

No período que precedeu a Revolução Alemã de 1918, a posição econômica das camadas inferiores da velha classe média, o pequeno negociante independente e o artesão, já se achava em declínio; não era desesperada ainda, contudo, e havia diversos fatores que propiciavam sua estabilidade.

A autoridade da monarquia era indiscutível, de modo que nela se apoiando e com ela se identificando o membro da classe média inferior adquiria um sentimento de segurança e de orgulho narcisista. Igualmente, a autoridade da religião e da moralidade tradicional possuía raízes firmes. A família ainda não fora abalada e era um refúgio seguro em um mundo adverso. O indivíduo sentia que pertencia a um sistema social e cultural estável em que tinha lugar marcado. Sua submissão e lealdade às autoridades existentes era uma solução satisfatória para seus anelos masoquistas; todavia, ele não ia ao extremo

³ A opinião aqui apresentada baseia-se nos resultados de um estudo inédito sobre *Character of German Workers and Employees in 1929-30*, levado a cabo por A. Hartoch, E. Herzog, H. Schachtel e eu mesmo (com uma introdução histórica por F. Neumann), sob os auspícios do International Institute of Social Research, da Universidade de Colúmbia. A análise das respostas de seiscentas pessoas, a um questionário minucioso, mostrou que uma minoria delas apresentava o caráter autoritário, que em número aproximadamente igual predominava a busca da liberdade e de independência, enquanto grande maioria enunciava uma mistura não tão nítida de diferentes traços.

de renunciar a seu ego e retinha um sentimento da importância de sua própria personalidade. O que lhe faltava em segurança e agressividade como indivíduo era compensado pela força das autoridades a quem se submetia. Para resumir, digamos que sua posição econômica ainda era bastante sólida para lhe dar um sentimento de amor-próprio individual e de relativa segurança, e as autoridades em que se apoiava eram bastante fortes para lhe dar a segurança adicional que não podia ser proporcionada por sua própria posição individual.

O período do pós-guerra modificou consideravelmente essa situação. Em primeiro lugar, o ocaso econômico da velha classe média teve seu ritmo acentuado, tendo sido acelerado pela inflação e culminando em 1923, quando foram quase completamente devoradas as economias de muitos anos de trabalho.

Embora os anos entre 1924 e 1928 trouxessem uma melhoria econômica e novas esperanças para a classe média inferior, esses ganhos foram varridos pela depressão depois de 1929. Como na época da inflação, a classe média, espremida entre os trabalhadores e as classes mais elevadas, foi o grupo mais indefeso e, portanto, o mais duramente atingido.⁴

Mas, além desses fatores econômicos, houve considerações psicológicas que agravaram a situação. A derrota na guerra, com a conseqüente queda da monarquia, foi uma delas. Enquanto a monarquia e o Estado eram a rocha sólida em que, falando psicologicamente, a pequena burguesia havia erguido sua existência, seu fracasso e derrota arrasaram os alicerces de sua própria vida. Se o *Kaiser* podia ser ridicularizado em público, se suas autoridades podiam ser "atacadas", e o Estado tinha de mudar de forma e aceitar "agitadores vermelhos" como membros do Gabinete e um seleiro como presidente, em que poderia o homem humilde confiar? Ele se havia identificado, de uma forma subalterna, com todas aquelas instituições; agora, uma vez elas desaparecidas, para onde iria ele?

A inflação, também, desempenhou um papel tanto econômico quanto psicológico. Foi um golpe mortal contra o princípio da poupança bem como contra a autoridade do Estado. Se as economias de muitos anos, pelas quais o povo sacrificara inúmeros pequenos prazeres, podiam ser perdidas sem culpa

⁴ Schuman, *op. cit.*, p. 104.

da gente, qual a razão afinal de se economizar? Se o Estado podia violar suas promessas impressas em notas bancárias e títulos de empréstimos, nas promessas de quem se poderia doravante confiar?

Não foi só a posição econômica da classe média inferior que declinou rapidamente após a guerra, mas também seu prestígio social. Antes da guerra, uma pessoa dessa classe podia considerar-se como algo melhor do que um trabalhador. Depois da revolução, o prestígio social da classe obreira subiu consideravelmente e, em consequência, o da classe média caiu, relativamente falando. Não havia mais ninguém a quem se olhar de cima, privilégio que sempre havia sido um dos mais importantes dons da vida dos pequenos negociantes e de seus assemelhados.

Além desses fatores, fora igualmente destruído o último baluarte da segurança da classe média: a família. Os acontecimentos do pós-guerra, na Alemanha talvez mais do que em qualquer outro país, haviam abatido a autoridade do pai e a moralidade da classe média. A geração mais jovem agia como lhe dava na cabeça e não mais se incomodava se suas ações eram ou não aprovadas pelos pais.

As razões para tal transformação são por demais numerosas e complexas para se discutirem aqui em minúcia. Mencionei somente umas quantas. A decadência dos velhos símbolos de autoridade, como a monarquia e o Estado, afetou as funções das autoridades individuais, os pais. Se aquelas autoridades, que os jovens haviam sido ensinados pelos pais a respeitar, mostravam-se fracas, então os pais também perderam prestígio e autoridade. O outro fator foi que, sob as condições modificadas, especialmente a inflação, a geração mais velha ficou mais estonteada e perplexa e muito menos ajustável às novas condições do que a geração mais jovem e mais alerta. Assim, esta sentiu-se superior aos mais idosos e não mais pôde levá-los muito a sério, nem tampouco a seus ensinamentos. Ademais, a derrocada econômica da classe média privou os pais de seu papel econômico como financiadores do futuro econômico dos filhos.

A geração mais velha da classe média inferior ficou mais amargurada e ressentida, porém de forma passiva; a mais jovem ansiava por ação. Sua posição econômica foi piorada pelo fato de ter sido perdida a base para uma existência econômica

independente, como a que seus pais haviam tido; o mercado profissional estava saturado e eram ténues as possibilidades de ganhar a vida como médico ou advogado. Os que haviam lutado na guerra achavam que tinham direito a melhor tratamento do que o que estavam de fato recebendo. Especialmente os muitos oficiais jovens, que por anos se tinham acostumado a comandar e ao exercício do poder, muito naturalmente não podiam acostumar-se à idéia de tornarem-se escriturários ou caixeiros-viajantes.

A montante frustração social conduziu a uma projeção que se converteu em uma fonte importante do nacional-socialismo: ao invés de se aperceberem da sorte econômica e social da velha classe média, seus membros consideraram conscientemente sua sorte como sendo a da nação. A derrota nacional e o Tratado de Versalhes passaram a ser os símbolos para que foi transferida a frustração real — a social.

Tem sido afirmado muitas vezes que o tratamento da Alemanha pelos vencedores de 1918 foi uma das principais razões do surto do nazismo. Esta afirmação carece de certas restrições. A maioria dos alemães achou que o tratado de paz foi injusto; porém, enquanto a classe média reagiu com intensa amargura, houve muito menos rancor contra o Tratado de Versalhes entre a classe operária. Esta havia sido contrária ao antigo regime e a perda da guerra significara, para ela, a derrota daquele regime. Os trabalhadores achavam que tinham combatido com bravura e que não tinham razão alguma para sentirem-se envergonhados. Por outro lado, a vitória da revolução, que só havia sido possível devido à derrota da monarquia, tinha-lhes trazido vantagens econômicas, políticas e humanas. O ressentimento contra Versalhes teve sua base na classe média inferior; o ressentimento nacionalista foi uma racionalização, projetando a inferioridade social em inferioridade nacional.

Esta projeção é bem patente na evolução pessoal de Hitler. Ele era o representante típico da classe média inferior, um *joão-ninguém* sem possibilidades nem futuro. Ele sentiu muito acerbamente sua situação de pária. Em seu *Mein Kampf* * fala de si mesmo repetidamente como o "*joão-ninguém*", o "*desconhecido*" que fora em sua mocidade. Porém, conquanto isso se

* N. do T. — Publicado em português sob o título *Minha Luta*.

devesse essencialmente à sua própria posição social, pôde racionalizá-lo em símbolos nacionais. Tendo nascido fora do *Reich*, sentia-se excluído não tanto socialmente quanto nacionalmente, e o grande *Reich* alemão, a que pudessem regressar todos os seus filhos, tornou-se para ele o símbolo do prestígio social e da segurança.⁵

O sentimento da antiga classe média, de impotência, angústia e isolamento do conjunto da sociedade, assim como a destrutividade que brotava desta situação, não foram o único manancial psicológico do nazismo. Os camponeses sentiam-se ressentidos contra os credores urbanos com quem se achavam em dívida, ao passo que os operários se sentiam profundamente desapontados e desencorajados pelo constante recuo político, após suas primeiras vitórias em 1918, sob uma direção que perdera toda a iniciativa estratégica. A vasta maioria da população estava tomada pelo sentimento de insignificância e impotência individual que descrevemos como sendo típico do capitalismo monopolista em geral.

Essas condições psicológicas não foram a "causa" do nazismo. Elas constituíram a base humana sem a qual ele não teria podido ser criado, mas qualquer análise da totalidade do fenômeno do surto e vitória do nazismo tem de avir-se com as condições estritamente econômicas e políticas, tanto quanto com as psicológicas. Tendo em vista não só a bibliografia que trata deste aspecto como os objetivos específicos do presente livro, não é necessário travarmos uma discussão destas questões econômicas e políticas. Pode-se, contudo, lembrar ao leitor o papel desempenhado na instauração do nazismo pelos representantes da grande indústria e pelos semifalidos *Junkers*. Sem o apoio deles, Hitler nunca poderia ter vencido, e seu apoio nasceu muito mais do modo de eles interpretarem seus interesses econômicos do que de fatores psicológicos.

Esta classe proprietária via-se confrontada por um parlamento em que 40% dos deputados eram socialistas e comunistas, representando grupos insatisfeitos com o sistema social existente, e em que havia um número crescente de deputados nazistas que também representavam uma classe virulentamente oposta aos mais poderosos representantes do capitalismo alemão.

⁵ Adolph Hitler, *Mein Kampf*, Nova York: Reynal & Hitchcock, 1940, p. 3.

Um parlamento que assim congregava tendências dirigidas contra seus interesses econômicos foi por eles reputado perigoso. Eles diziam que a democracia não dava certo; na verdade podia-se dizer que ela deu certo demais. O parlamento era uma representação bastante adequada dos interesses respectivos das diversas classes da população alemã e por esta mesma razão o sistema parlamentar não podia mais ser reconciliado com a necessidade de preservar os privilégios da grande indústria e dos proprietários rurais semifeudais. Os delegados destes grupos privilegiados esperavam que o nazismo transferiria o ressentimento emocional que o ameaçava para outros canais e, ao mesmo tempo, poria a nação a serviço dos interesses econômicos deles mesmos. De um modo geral, não ficaram decepcionados, embora, por certo, tenham-se enganado em alguns pormenores. Hitler e sua burocracia não eram instrumentos para serem mandados pelos Thyssens e Krupps, que tiveram de partilhar o poder com a burocracia nazista e, amiúde, submeter-se a ela. Porém, se bem que o nazismo se tenha mostrado nocivo economicamente para todas as demais classes, fomentou os interesses dos grupos mais poderosos da indústria alemã. O sistema nazista é a versão "aerodinâmica" do imperialismo alemão de antes da guerra e prosseguiu do ponto em que a monarquia falhara. (A República, entretanto, não interrompeu de fato o progresso do capitalismo monopolista alemão, e sim favoreceu-o com os meios de que dispôs.)

Há uma pergunta que muitos leitores terão em suas mentes a esta altura: como se pode harmonizar a afirmação de que a base psicológica do nazismo foi a antiga classe média com a de que o nazismo funciona de acordo com os interesses do imperialismo alemão? A resposta a esta pergunta, em princípio, é a mesma que foi dada quanto ao papel da classe média urbana durante a época da ascensão do capitalismo. No período de pós-guerra, foi a classe média, particularmente a sua camada inferior, que se viu ameaçada pelo capitalismo monopolista. Isso despertou-lhe a angústia, e, portanto, o ódio; entrou em um estado de pânico e ficou louca por submeter-se, assim como por dominar aos que fossem impotentes. Estes sentimentos foram manejados por uma classe inteiramente diferente para um regime que devia trabalhar pelos próprios interesses desta. Hitler mostrou-se um instrumento tão eficiente porque combinava as características de um pequeno-burguês ressentido e cheio de ódio, com quem a classe média inferior podia identi-

ficar-se emocional e socialmente, com as de um oportunista que estava pronto a servir aos interesses dos industriais alemães e dos *Junkers*. Inicialmente fez-se passar por um Messias da velha classe média, prometeu a destruição das lojas de departamentos, a demolição do domínio do capital bancário, e assim por diante. Os fatos são bastante claros, essas promessas jamais foram cumpridas. Isso, porém, não importava. O nazismo nunca teve quaisquer princípios políticos ou econômicos genuínos. É indispensável compreender que o princípio mesmo do nazismo é seu oportunismo radical. O que importava é que centenas de milhares de pequenos-burgueses, que no curso normal dos acontecimentos teriam tido poucas probabilidades de ganhar dinheiro ou de alcançar poder, como membros da burocracia nazista agora obtiveram uma grande fatia da riqueza e do prestígio que obrigaram as classes mais elevadas a partilhar com eles. Outros, que não eram membros da maquinaria nazista, receberam empregos extorquidos aos judeus e aos inimigos políticos; quanto ao resto, embora não conseguissem mais pão, conseguiram mais "circo". A satisfação emocional fornecida por aqueles espetáculos sádicos e por uma ideologia que lhes dava uma sensação de superioridade sobre o restante da humanidade foi bastante para compensá-los — pelo menos por algum tempo — do fato de suas vidas terem sido empobrecidas econômica e culturalmente.

Vimos, pois, que certas mudanças sócio-econômicas, sobretudo a decadência da classe média e o poder crescente do capital monopolista, tiveram profundo efeito psicológico. Estes efeitos foram acentuados ou sistematizados por uma ideologia política — tal como o haviam sido por ideologias religiosas no século XVI — e as forças psíquicas assim despertadas passaram a agir em sentido oposto aos dos interesses econômicos originais daquela classe. O nazismo ressuscitou psicologicamente a classe média inferior, ao mesmo tempo que participava da demolição de sua antiga posição sócio-econômica. Ele mobilizou suas energias emocionais para convertê-las em uma força importante na luta pelas metas econômicas e políticas do imperialismo alemão.

Nas páginas que vêm a seguir, procurarei demonstrar que a personalidade de Hitler, suas doutrinas e sistema nazista expressam uma forma exagerada da estrutura de caráter a que demos o nome de "autoritária" e que por isso mesmo ele exer-

ceu poderoso fascínio sobre aqueles segmentos da população que eram — mais ou menos — da mesma estrutura de caráter.

A autobiografia de Hitler é melhor que qualquer outra elucidação e, como, ademais, é o documento mais representativo da bibliografia nazista, usá-la-ei como a principal fonte para analisar a psicologia do nazismo.

A essência do caráter autoritário foi descrita como a presença simultânea de impulsos sádicos e masoquistas. O sadismo foi explicado como visando ao poder absoluto sobre outra pessoa, mais ou menos mesclado com destrutividade; o masoquismo como visando à desintegração da própria pessoa absorvida por um poder esmagadoramente forte e participando da força e da glória dele. Tanto as tendências sádicas quanto as masoquistas são provocadas pela incapacidade do indivíduo isolado para sustentar-se sozinho e por sua necessidade de um relacionamento simbiótico que supere esta solidão.

A *sêde sádica de poder* aparece multiforme em *Mein Kampf*. É característica da relação de Hitler com as massas alemãs, a quem ele despreza e “ama” de maneira tipicamente sádica, bem como seus adversários políticos face aos quais demonstra os elementos destrutivos que são um componente importante de seu sadismo. Ele fala da satisfação que as massas sentem por serem dominadas. “O que elas querem é a vitória dos mais fortes e o aniquilamento ou a capitulação incondicional dos mais fracos.”⁶ “Como uma mulher... que preferirá submeter-se ao forte do que dominar o fraco, assim as massas amam o que manda mais do que o que suplica, e intimamente ficam muito mais satisfeitas com uma doutrina que não tolera rivais do que com outra que garante direitos liberais; muitas vezes sentem-se perdidas com estes, e mais facilmente sentem-se desertadas. Elas não percebem a imprudência com que são espiritualmente aterrorizadas nem tampouco a mutilação ultrajante de suas liberdades humanas, pois de forma alguma lhes assoma ao espírito a falsidade desta doutrina.”⁷

Ele descreve como fator essencial da propaganda a invalidação da vontade do auditório pelo vigor superior do orador. Não hesita sequer em admitir que o cansaço físico do auditório é excelente condição para sua sugestionabilidade. Examinando

⁶ *Op. cit.*, p. 469.

⁷ *Op. cit.*, p. 56.

a questão de qual a melhor hora do dia para reuniões políticas de massa, diz: "Parece que de manhã, e mesmo durante o dia, a força de vontade do homem age com maior energia ante uma tentativa para ser subjugada pela vontade e pela opinião de outrem. À noite, entretanto, sucumbe mais facilmente à força dominadora de uma vontade mais possante. Pois, na verdade, qualquer dessas reuniões consiste em uma luta livre entre duas forças opostas. O talento oratório superior de uma natureza apostólica dominadora terá então mais facilidade em capturar para a nova vontade pessoas que, por sua vez, sentem um enfraquecimento de sua força de resistência da forma mais natural do que outras que ainda estejam de plena posse de suas energias mentais e de sua força de vontade."⁸

O próprio Hitler tem plena consciência das condições que favorecem o anseio de submissão e de uma excelente descrição do estado de espírito do indivíduo que comparece a uma reunião de massa.

"A reunião de massa é necessária quando mais não seja só pelo fato de nela o indivíduo, que ao aderir a um novo movimento se sente sozinho e facilmente se vê dominado pelo medo de estar só, recebe pela primeira vez as imagens de uma comunidade maior, algo que exerce efeito revigorante e encorajador na maioria das pessoas. . . Se ele sair pela primeira vez de sua pequena oficina ou mesmo de uma grande organização, em que se sente muito pequeno para ir a uma reunião de massa e vir-se rodeado por milhares e milhares de pessoas com a mesma convicção. . . ele próprio sucumbirá à mágica influência do que podemos chamar a sugestão em massa."⁹

Goebbels descreve as massas no mesmo tom. "As pessoas não querem nada, exceto ser bem governadas", escreve ele em seu romance *Michael*.¹⁰ Para ele, elas "nada mais são do que a pedra é para o escultor. Chefe e massa constituem problema análogo a pintor e cores".¹¹

Em outro livro, Goebbels dá uma descrição precisa da dependência da pessoa sádica em relação a seus objetos; de quão fraca e vazia ela se sente a menos que disponha de po-

⁸ *Op. cit.*, pp. 710 e ss.

⁹ *Op. cit.*, pp. 715 e 716.

¹⁰ Joseph Goebbels, *Michael*, Munique: F. Eher, 1936, p. 57.

¹¹ *Op. cit.*, p. 21.

der sobre alguém e como este poder lhe dá novo vigor. Este é o relato de Goebbels do que se passa nele: "Às vezes a gente se vê presa de uma profunda depressão. Só se pode vencê-la quando se está uma vez mais face às massas. As pessoas são a fonte do nosso poder."¹²

Uma explicação notável daquele tipo especial de império sobre as pessoas a que os nazistas denominaram liderança é proporcionada pelo chefe da frente de trabalho alemão, Ley. Ao discutir as qualidades exigidas em um chefe nazista e os objetivos da educação de líderes, escreve: "Queremos saber se estes homens terão a vontade necessária para conduzirem outros, para serem senhores, em uma palavra, para mandarem... Queremos mandar e gostar disso... Ensinaremos estes homens a montar a cavalo, a fim de dar-lhes a sensação de domínio absoluto sobre um ser vivo."¹³

A mesma ênfase no poder também está contida na formulação que Hitler faz das metas da educação. Diz ele que "toda a educação e desenvolvimento (do aluno) devem ser orientados de modo a dar-lhe a convicção de ser absolutamente superior aos outros".¹⁴

O fato de algures ele declarar que um menino deve ser ensinado a suportar a injustiça sem revoltar-se não mais chocará o leitor — pelo menos espero — como estranho. Esta contradição é típica da ambivalência sadomasoquista entre os anseios de poder e de submissão.

O desejo de exercer poder sobre as massas é o que impele os membros da "elite", os chefes nazistas. Conforme as citações acima evidenciam, este desejo de poder é às vezes revelado com uma franqueza quase contundente. Outras vezes, é enunciado de formas menos ofensivas, salientando que o que as massas querem é exatamente ser mandadas. De outras, é mister lisonjear a massa e, por conseguinte, para se ocultar o desprezo cínico que se tem por elas recorre-se a estratégias como o seguinte: ao falar do instinto de conservação, que para

¹² Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei*, Munique: F. Eher, 1934, p. 120.

¹³ Ley, *Der Weg zur Ordensburg*, Sonderdruck des Reichsorganisationsleiters der NSDAP Führer corps der Partei — citado por Konrad Heidn, *Ein Mann gegen Europa*, Zurique: 1937.

¹⁴ Hitler, *Mein Kampf*, p. 618.

Hitler, conforme veremos mais adiante, é mais ou menos idêntico ao ímpeto para o poder, ele diz que no ariano o instinto de conservação atingiu sua mais nobre forma "porque ele voluntariamente submete seu próprio ego à vida da comunidade e, se a ocasião impuser, também a sacrifício".¹⁵

Conquanto os "líderes" sejam os que desfrutam o poder em primeiro lugar, as massas não se vêem privadas de satisfação sádica. As minorias raciais e políticas dentro da Alemanha, e eventualmente outras nações que são descritas como fracas ou decadentes, são os objetos do sadismo com que são nutridas as massas. Enquanto Hitler e sua burocracia fruem o poder sobre as massas alemãs, estas mesmas são ensinadas a gozar o poder sobre outras nações e a ser impelidas pela paixão de dominar o mundo.

Hitler não hesita em manifestar seu desejo de domínio do mundo como objetivo seu ou de seu partido. Zombando do pacifismo, ele diz: "De fato, a idéia humanitário-pacifista quiçá seja boa quando o homem de mais elevado padrão haja conquistado e subjugado o mundo a tal ponto que ele se torne o único senhor deste globo."¹⁶

Adiante, diz: "Um Estado que numa época de envenenamento racial se dedica a tratar com carinho seus melhores elementos étnicos algum dia deve ser o senhor do mundo."¹⁷

Geralmente Hitler procura racionalizar e justificar sua vontade de poder. As principais justificativas são as seguintes: ele domina outros povos para o próprio bem destes e para o bem da cultura do mundo; a vontade do poder tem suas raízes nas leis eternas da Natureza e ele só reconhece e obedece a estas leis; ele próprio age sob as ordens de uma força superior — Deus, o Destino, a História, a Natureza; suas tentativas de dominação são apenas uma defesa contra as tentativas de outros para dominarem a ele e ao povo alemão. Ele só quer paz e liberdade.

Um exemplo do primeiro tipo de racionalização é o seguinte parágrafo extraído do *Mein Kampf*:

"Se, em sua evolução histórica, o povo alemão tivesse possuído essa unidade como grupo que desfrutaram outros po-

¹⁵ *Op. cit.*, p. 408.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 394 e ss.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 994.

vos, então o *Reich* alemão hoje em dia seria provavelmente o dono deste globo." O domínio do mundo pela Alemanha poderia levar, presume Hitler, à "paz, apoiada não pelos ramos de palmeira de chorosas carpideiras pacifistas profissionais, e sim fundada pela espada vitoriosa de um povo de suseranos que põe o mundo a serviço de uma cultura superior".¹⁸

Nos últimos anos, as afirmações dele de que seu objetivo não é apenas o bem-estar da Alemanha, mas que suas ações atendem aos melhores interesses da civilização em geral tornaram-se assaz conhecidas de todos os leitores de jornais.

A segunda racionalização, de que sua vontade de poder tem raízes nas leis da Natureza, é mais do que mera racionalização; ela emana também da vontade de submeter-se a uma força exterior a si mesmo, como foi exprimida particularmente na grosseira popularização do darwinismo feita por Hitler. No "instinto de conservar a espécie", Hitler vê "a causa primeira da formação das comunidades humanas".¹⁹

Este instinto de conservação leva à luta do forte para dominar o mais fraco e, economicamente, afinal, à sobrevivência do mais apto. A identificação do instinto de conservação individual com o poder sobre outros é expressa de maneira particularmente impressionante na suposição de Hitler de que "a primeira cultura da humanidade certamente dependeu menos do animal domesticado do que da utilização de povos inferiores".²⁰ Ele projeta seu próprio sadismo sobre a Natureza, que é "a cruel Rainha de toda a Sabedoria"²¹ e sua lei de conservação "prende-se à lei férrea da necessidade ao direito da vitória do melhor e do mais forte neste mundo".²²

É interessante notar que, associado a este darwinismo grosseiro, o "socialista" Hitler defende os princípios liberais da competição irrestrita. Em uma polêmica contra a cooperação entre diferentes grupos nacionalistas, ele assevera: "Por uma combinação assim, o livre jogo das energias fica estorvado, a luta para escolher o melhor se vê impedida, e, conseqüentemente, é obstada para sempre a vitória final e necessária do homem

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 598 e ss.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 197.

²⁰ *Op. cit.*, p. 405.

²¹ *Op. cit.*, p. 170.

²² *Op. cit.*, p. 396.

mais sábio e mais forte.”²³ Alhures, ele fala do livre jogo das energias como a sabedoria da vida.

Por certo, a teoria de Darwin como tal não foi uma expressão dos sentimentos de um caráter sadomasoquista. Pelo contrário, para muitos de seus adeptos, ela atraía devido à esperança de uma ulterior evolução da humanidade para estágios superiores de cultura. Para Hitler, contudo, era uma expressão e simultaneamente uma justificativa de seu próprio sadismo. Ele revela, bastante ingenuamente, o significado psicológico que a teoria de Darwin teve para si. Quando vivia em Munique, ainda desconhecido, costumava levantar-se às 5 da manhã. Ele “adquirira o hábito de atirar pedacinhos de pão ou de casca de pão para os ratinhos que passavam o tempo em seu pequeno quarto, e depois observar aqueles engraçados animaizinhos debatendo-se pela posse das pequenas guloseimas”.²⁴ Esta “brincadeira” era a “luta pela vida” darwiniana em pequena escala. Para Hitler, era o sucedâneo pequeno-burguês para os circos dos césores romanos e uma preliminar dos circos históricos que ele deveria produzir.

A última racionalização de seu sadismo, sua justificativa como uma defesa contra ataques de outros, é manifestada de muitas maneiras no que escreveu. Ele e o povo alemão são sempre os inocentes, enquanto seus inimigos são os brutos sádicos. Grande parte desta propaganda consiste de mentiras deliberadas e conscientes. Parte, contudo, encerra a mesma “sinceridade” emocional que têm as acusações paranóicas. Estas acusações sempre têm a função de evitar que se seja apanhado em seu próprio sadismo ou destrutividade. Elas seguem a fórmula: é você que tem intenção sádica; logo, eu sou inocente. Em Hitler, esse mecanismo é extremamente irracional, visto como acusa seus inimigos exatamente daquilo que ele francamente admite serem seus próprios objetivos. Assim, ele acusa os judeus, os comunistas e os franceses das coisas que afirma serem as mais legítimas metas de suas próprias ações. Mal se dá ao incômodo de encobrir esta contradição por meio de racionalizações. Acusa os judeus de trazerem as tropas africanas dos franceses até as margens do Reno com o intuito de destruir, pelo abastardamento que forçosamente surgiria, a raça

²³ *Op. cit.*, p. 761.

²⁴ *Op. cit.*, p. 295.

branca e, assim, "por sua vez subir pessoalmente para a posição de senhor".²⁵ Hitler deve ter dado tento da contradição de condenar os outros pelo que alega ser o mais nobre objetivo de sua raça, e procura racionalizar a contradição dizendo que o instinto de conservação dos judeus carece do caráter idealista encontrado no ímpeto de dominação dos arianos.²⁶

As mesmas acusações são empregadas contra os franceses. Ele os acusa de quererem estrangular a Alemanha e despojá-la de seu vigor. Embora esta invectiva seja usada como um argumento da necessidade de destruir "o ímpeto francês pela hegemonia na Europa",²⁷ ele confessa que teria agido como Clemenceau caso tivesse estado no lugar deste.²⁸

Os comunistas são acusados de brutalidade e o sucesso do marxismo é atribuído à sua vontade política e brutalidade ativista. Ao mesmo tempo, no entanto, Hitler declara: "O que estava faltando à Alemanha era uma cooperação cerrada de força brutal e inteligente designio político."²⁹

A crise tcheca de 1938 e a guerra atual produziram muitos exemplos do mesmo gênero. Não houve ato de opressão nazista que não fosse explicado como uma defesa contra a opressão pelos outros. Pode-se imaginar que estas acusações eram meras falsificações e que não tinham a "sinceridade" paranóica de que podiam estar matizadas as dirigidas contra os judeus e os franceses. Mesmo assim têm um valor de propaganda bem claro, e parte da população, especialmente a classe média inferior, que é receptiva a estas acusações paranóicas devido à sua própria estrutura de caráter, acreditou nelas.

O desprezo de Hitler pelos fracos torna-se particularmente evidente quando fala de povos cujos objetivos políticos — a luta pela liberdade nacional — eram semelhantes aos que ele alegava ter. Quicá não haja mais flagrante prova da insinceridade do interesse de Hitler pela liberdade nacional do que em seu escárnio para com os revolucionários impotentes. É assim que fala de forma irônica e desdenhosa do pequeno grupo de nacionais-socialistas a que aderira inicialmente em Munique.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 448 e ss.

²⁶ *Cf. op. cit.*, p. 414.

²⁷ *Op. cit.*, p. 966.

²⁸ *Op. cit.*, p. 978.

²⁹ *Op. cit.*, p. 783.

Esta foi sua impressão da primeira reunião a que compareceu: "Terrível, terrível; isto era mero espírito de associação da pior espécie e maneira. E era para esta associação que eu iria entrar? A seguir foram discutidas as novas admissões, o que significa que eu fora apanhado."³⁰

Ele os chama de "uma pequena fundação ridícula", cuja única vantagem era oferecer a "possibilidade de uma atividade pessoal verdadeira".³¹ Hitler diz que nunca teria entrado para um dos grandes partidos existentes e esta atitude é bem característica dele: tinha de começar em um grupo que achasse inferior e fraco; suas iniciativas e coragem não teriam sido estimuladas em uma constelação onde tivesse de combater o poder existente ou de competir com seus iguais.

Ele mostra o mesmo desprezo pelos impotentes quando escreve acerca dos revolucionários hindus. O mesmo homem que empregou o lema da liberdade nacional para seus próprios fins mais do que outro qualquer nada tem além de desprezo pelos revolucionários que não dispunham de poder e ousavam atacar o poderoso Império Britânico. Ele se lembra, diz Hitler, "de um ou outro faquir asiático, talvez, embora isso não me importe, alguns verdadeiros "lutadores pela liberdade" da Índia, que estavam então percorrendo a Europa, conseguiram impingir a pessoas de outra forma bem inteligentes a idéia fixa de que o Império Britânico, cuja pedra angular era a Índia, estava na iminência de um colapso... rebeldes hindus, porém, nunca conseguirão isso... É simplesmente impossível a uma coligação de aleijados tumultuar um Estado poderoso... Não posso, unicamente porque estou a par de sua inferioridade racial, ligar o destino de minha nação com o destas chamadas nações oprimidas".³²

O amor aos poderosos e o ódio aos impotentes, que é tão típico do caráter sadomasoquista, explicam muitas das ações políticas de Hitler e de seus seguidores. Quando o Governo da República pensou que poderia "apaziguar" os nazistas tratando-os com brandura, não só não conseguiu isso como despertou o ódio deles por sua própria falta de poder e firmeza. Hitler detestava a República de Weimar *porque* ela era fraca e admirava os chefes industriais e militares porque pos-

³⁰ *Op. cit.*, p. 298

³¹ *Op. cit.*, p. 300.

³² *Op. cit.*, pp. 995 e ss.

sua poder. Nunca lutou contra um poder forte estabelecido, mas sempre contra grupos que considerava como essencialmente inermes. A "revolução" de Hitler — e, no que toca a isso, também a de Mussolini — processou-se sob a proteção do poder existente e seus objetos favoritos foram aqueles que não podiam defender-se. Pode-se até ousar supor que a atitude de Hitler para com a Grã-Bretanha foi determinada, entre outros fatores, por este complexo psicológico. Enquanto achou que a Grã-Bretanha era poderosa, amou-a e admirou-a; seu livro manifesta este amor pela Grã-Bretanha. Quando reconheceu a debilidade da posição britânica, antes e após Munique, seu amor converteu-se em ódio e no desejo de destruí-la. Sob este ponto de vista, o "apaziguamento" era uma política que tendia, em uma personalidade como a de Hitler, a suscitar ódio e não amizade.

Até aqui falamos do aspecto *sádico* da ideologia de Hitler. Entretanto, consoante vimos no estudo do caráter autoritário, há igualmente um aspecto *masoquista*. Há a vontade de submeter-se a um poder esmagadoramente mais forte, e aniquilar o ego, além do desejo de ter poder sobre seres inermes. Este lado masoquista da ideologia nazista e de sua prática é mais óbvio no que diz respeito às massas. Dizem-lhes, reiteradamente: "O indivíduo nada é e nada vale. O indivíduo deve aceitar esta insignificância pessoal, dissolver-se em um poder superior, e então sentir-se orgulhoso de participar da força e da glória deste poder superior." Hitler exprime esta idéia claramente em sua definição do idealismo: "Só o idealismo conduz os homens a aceitarem voluntariamente o privilégio da força e do poder, e assim faz com que eles se tornem uma partícula de pó daquela ordem que forma e modela todo o universo." ³³

Goebbels dá uma definição parecida do que chama de socialismo: "Ser socialista", escreve, "é submeter o eu ao tu: o socialismo é o sacrifício do individualismo ao todo." ³⁴

Sacrificar o indivíduo e reduzi-lo a um grão de pó, a um átomo, implica, segundo Hitler, renunciar ao direito de afirmar sua opinião individual, seus interesses, sua felicidade. Esta renúncia é a essência de uma organização política em

³³ *Op. cit.*, p. 411.

³⁴ Goebbels, *Michael*, p. 25.

que "o indivíduo renuncia a representar sua opinião e seus interesses pessoais..."³⁵ Ele exalta o "altruismo" e ensina que "na busca de sua própria felicidade as pessoas caem cada vez mais do céu para o inferno".³⁶ É um objetivo da educação ensinar o indivíduo a não afirmar seu ego. Já na escola o menino deve aprender "a ficar calado, não só quando é reprimido justamente, mas também, se necessário, a suportar em silêncio a injustiça".³⁷ No que se refere à sua meta última, escreve: "No Estado popular, * o modo popular de encarar a vida conseguirá afinal produzir uma era mais nobre em que os homens verão que não mais se incomodam com a criação de melhores cães, cavalos e gatos, porém antes com o melhoramento da própria humanidade, uma era em que um renuncia intencional e silenciosamente, e o outro alegremente dá e sacrifica."³⁸

Esta frase é um tanto surpreendente. Poder-se-ia esperar que, após a descrição de um tipo de indivíduo que "renuncia intencional e silenciosamente", seria descrito um tipo oposto, talvez um que conduza, que assuma responsabilidade, ou coisa parecida. Em vez disso, porém, Hitler define o "outro" tipo também por sua capacidade e sacrifício. É difícil entender a diferença entre "renunciar silenciosamente" e "sacrificar alegremente". Caso me permitam um palpite, creio que Hitler realmente teve em mira distinguir entre as massas que deviam resignar-se e o governante que devia mandar. Mas, conquanto às vezes admita bem francamente o desejo do poder dele e de sua "elite", muitas vezes a nega. Nesta frase, aparentemente não quis ser tão franco e, por isso, substitui o desejo de mandar pelo de "dar e sacrificar alegremente".

Hitler reconhece nitidamente que sua filosofia de abnegação e sacrifício se destina aos cuja situação econômica não lhes permite nenhuma felicidade. Ele não pretende criar uma ordem social em que fosse possível a felicidade pessoal para todos os indivíduos; ele quer explorar a própria pobreza das massas a fim de fazê-las crer em seu evangelismo de auto-aniquilamento. Com bastante franqueza, declara: "Voltamo-nos para

³⁵ *Op. cit.*, p. 408.

³⁶ *Op. cit.*, p. 412.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 620 e ss.

* *N. do T.* — No original: *folkish State e folkish view*.

³⁸ *Op. cit.*, p. 610.

o grande exército daqueles que são tão pobres que suas vidas pessoais não poderiam ambicionar a maior fortuna do mundo...”³⁹

Toda esta pregação de sacrifício pessoal tem uma finalidade óbvia: as massas têm de resignar-se e submeter-se, para que a vontade de poder ao lado do chefe e da “elite” seja realizada. Este anseio masoquista, porém, também é encontrado no próprio Hitler. Para ele, o poder superior a que se submete é Deus, o Destino, a Necessidade, a História, a Natureza. Na verdade, todos estes nomes têm para ele mais ou menos o mesmo significado, o de símbolo de um poder avassaladoramente forte. Ele começa sua autobiografia com o comentário de que foi uma “boa sorte que o *Destino* designasse Braumansobre-o-Inn como o local de meu nascimento”.⁴⁰ Prossegue para dizer que todo o povo alemão deve ser unificado em um único Estado porque só então, quando este Estado fosse por demais pequeno para todos eles, a *necessidade* dar-lhes-ia o “direito moral de adquirir solo e território”.⁴¹

A derrota na guerra de 1914-1918, para ele, foi um “castigo merecido pela *retribuição eterna*”.⁴² As nações que se misturam com outras raças “pecam contra a vontade da *Providência eterna*”⁴³ ou, como o diz de outra feita, “contra a vontade do *Criador Eterno*”.⁴⁴ A missão da Alemanha foi determinada pelo “*Criador do Universo*”.⁴⁵ *O céu é superior às pessoas, pois felizmente a gente pode enganar as pessoas, mas “o céu não poderia ser subornado”,*⁴⁶

O poder que impressiona a Hitler provavelmente mais do que Deus, a Providência e o Destino é a *Natureza*. Apesar da tendência da evolução histórica dos últimos quatrocentos anos ter sido a de substituir o domínio dos homens pelo domínio da Natureza, Hitler insiste em que se pode e se deve mandar nos homens, mas que não se pode governar a Natureza. Já citei sua afirmação de que a História da humanidade provavelmente

³⁹ *Op. cit.*, p. 610.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 1.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 3.

⁴² *Op. cit.*, p. 309.

⁴³ *Op. cit.*, p. 452.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 392.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 289.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 972.

te principiou não pela domesticação de animais, mas pela dominação de povos inferiores. Ele ridiculariza a idéia de que o homem possa subjugar a Natureza e faz troça dos que acreditam tornar-se conquistadores da Natureza "quando não dispõem de outra arma que não uma *idéia*". Ele diz que o homem "não domina a Natureza, mas que, baseado no conhecimento de umas poucas leis e segredos da Natureza, ergue-se à posição de senhor de outros seres vivos que carecem deste conhecimento".⁴⁷ Novamente encontramos a mesma idéia: a Natureza é o grande poder a que temos de submeter-nos, mas os seres vivos são os que devemos dominar.

Procurei mostrar, nas obras de Hitler, as duas tendências que já descrevemos como fundamentais para o caráter autoritário: a sede de poder sobre outros homens e a ânsia de submeter-se a um poder exterior irresistivelmente forte. As idéias de Hitler são mais ou menos idênticas à ideologia do Partido Nazista. As idéias expressas em seu livro são as que manifestou nos incontáveis discursos por meio dos quais aliciou o apoio das massas a seu partido. Esta ideologia resulta de sua personalidade que, como seu sentimento de inferioridade, ódio contra a vida, ascetismo e inveja dos que gozam a vida, é o solo dos anelos sadomasoquistas; destinava-se a pessoas que, por força de sua estrutura de caráter análoga, sentiram-se atraídas e alvoroçadas por esses ensinamentos e tornaram-se seguidoras ardorosas do homem que exprimiu o que sentiam. Mas não foi só a ideologia nazista que satisfaz a classe média inferior; a prática política realizou o que a ideologia prometera. Foi criada uma hierarquia em que todos tinham alguém acima de si a quem se submeter e alguém abaixo sobre quem exercer seu poderio; o homem no alto, o chefe, tinha acima de si o Destino, a História, a Natureza, com o poder em que se poderia fundir. Assim, a ideologia nazista e sua prática satisfizeram os desejos que emanavam da estrutura do caráter de uma parte da população e deu direção e orientação aos que, embora não gostassem de dominar e de sujeitar-se, estavam conformados e haviam desistido de ter fé na vida, em suas próprias decisões, em tudo.

Será que essas considerações fornecem qualquer deixa para um prognóstico relativamente à estabilidade futura do nazismo?

⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 393 e ss.

Não me sinto habilitado a fazer quaisquer predições. Contudo, uns quantos pontos — como os decorrentes das premissas psicológicas que estivemos discutindo — talvez mereçam ser enunciados. Dadas as condições psicológicas necessárias, o nazismo não preenche as necessidades emocionais da população e não será esta função psicológica um fator que contribua para sua crescente estabilidade?

De tudo o que já foi dito, é evidente que a resposta a esta pergunta é negativa. O fato da individuação humana, da destruição de todos os "vínculos primários", não pode ser invertido. O processo de destruição do mundo medieval levou quatrocentos anos e está sendo concluído em nossa era. A menos que todo o sistema industrial, todo o estilo de produção seja demolido e mudado para o nível pré-industrial, o homem permanecerá sendo um indivíduo que emergiu completamente do mundo que o odeia. Vimos que o homem não pode suportar esta liberdade negativa, que procura escapar para uma nova servidão para substituir os vínculos primários de que se descartou. Estes novos vínculos, todavia, não constituem uma união verdadeira com o mundo. Ele paga pela nova segurança o preço de renunciar à integridade de seu eu. A dicotomia fustal entre ele e estas autoridades não desaparece; elas obstruem e mutilam sua vida, ainda quando conscientemente o homem se submete voluntariamente. Ao mesmo tempo, ele vive em um mundo em que não só passou a ser um "átomo", mas que também lhe proporciona todas as potencialidades para se converter em um indivíduo. O moderno sistema industrial tem virtualmente capacidade de produzir não só os meios para uma vida economicamente segura como também de criar a base material para a plena expressão das potencialidades intelectuais, sensuais e emocionais do homem, ao mesmo passo que reduz consideravelmente as horas de trabalho.

A função de uma ideologia e prática autoritária pode ser comparada à dos sintomas neuróticos. Esses sintomas provêm de condições psicológicas insustentáveis e, ao mesmo tempo, apresentam uma solução que torna possível viver. No entanto, eles não são uma solução que leve à felicidade ou ao crescimento da personalidade. Deixam intactas as condições que impõem a solução neurótica. O dinamismo da natureza humana é um fator importante que tende a procurar soluções mais satisfatórias desde que haja uma possibilidade de alcançá-las. A solidão e a impotência do indivíduo, sua busca de rea-

lização das potencialidades que se formaram nele, o fato objetivo da crescente capacidade produtiva da indústria moderna são fatores dinâmicos que constituem a base para uma procura cada vez maior da liberdade e da felicidade. A fuga para a simbiose pode aliviar o sofrimento por algum tempo, mas não o elimina. A História da humanidade é a história da crescente individuação, mas é também a da liberdade crescente. A busca da liberdade não é uma força metafísica e não pode ser explicada por leis naturais; é a resultante necessária do processo de individuação e da expansão da cultura. Os sistemas autoritários não podem extinguir as condições fundamentais que dão lugar à busca da liberdade, nem podem eles, tampouco, exterminar a busca da liberdade que surge dessas condições.

CAPÍTULO VII

Liberdade e Democracia

1. A ILUSÃO DA INDIVIDUALIDADE

Nos capítulos precedentes procurei mostrar que certos fatores do moderno sistema industrial em geral e de sua fase monopolista em particular contribuem para o desenvolvimento de uma personalidade que se sente impotente e solitária, angustiada e insegura. Examinei as condições específicas da Alemanha que tornam parte de sua população solo fértil para uma ideologia e prática políticas que apelam para o que descrevi como o caráter autoritário.

Mas o que dizer de nós mesmos? Estará a nossa democracia ameaçada apenas pelo fascismo de além-Atlântico ou pela "quinta-coluna" de nossas próprias fileiras? Se tal fosse o caso, a situação seria grave, porém não crítica. Todavia, se bem que ameaças estrangeiras e internas de fascismo devam ser levadas a sério, não há maior engano nem mais grave perigo do que não ver que em nossa própria sociedade defrontamos com o mesmo fenômeno que é solo fértil para o surto do fascismo em qualquer lugar: a insignificância e impotência do indivíduo.

Esta afirmação desafia a crença convencional de que libertando o indivíduo de todas as restrições externas a democracia moderna realizou o verdadeiro individualismo. Orgulhamo-nos de não estar sujeitos a nenhuma autoridade externa, de ser livres para manifestarmos nossos pensamentos e sentimentos, e fiamos-nos em que esta liberdade quase automaticamente garante nossa individualidade. O direito de manifestar nossos pensamentos, contudo, só tem significado se somos capa-

zes de ter pensamentos próprios; a emancipação da autoridade externa só é uma aquisição duradoura se as condições psicológicas interiores são tais que *sejamos capazes de estabelecer nossa própria individualidade*. Teremos atingido esta meta, ou estaremos ao menos aproximando-nos dela? Este livro trata do fator humano; sua missão, portanto, é analisar criticamente esta mesma pergunta. Ao fazê-lo, recolheremos encadeamentos que foram abandonados em capítulos anteriores. (Ao discutir os dois aspectos da liberdade para o homem moderno, indicamos as condições econômicas que contribuem para o crescente isolamento e impotência do indivíduo de nossa era; ao estudar os resultados psicológicos, mostramos que esta impotência conduz, seja ao tipo de fuga que encontramos no caráter autoritário, seja a um conformismo compulsivo no decurso do qual o indivíduo isolado torna-se um autômato, perde seu ego e, no entanto, ao mesmo tempo conscientemente se concebe como sendo livre e subordinado apenas a si mesmo.)

É importante levar em conta como nossa cultura fomenta esta tendência para conformar-se, ainda que só tenhamos espaço para alguns casos mais notáveis. A supressão de sentimentos espontâneos, e portanto do desenvolvimento da individualidade genuína, principia bem cedo, em verdade com o treinamento inicial da criança.¹ Não quer isto dizer que o treinamento deve conduzir inevitavelmente à supressão da espontaneidade se o objetivo real da educação é favorecer a independência interior e a individualidade da criança, seu crescimento e integridade. As restrições que uma espécie assim de educação pode ter de impor à criança em crescimento são apenas medidas transitórias que na verdade auxiliam o processo de crescimento e expansão. Em nossa cultura, entretanto, a educação por demais amiúde tem como resultado a eliminação da espontaneidade e a substituição dos atos psíquicos originais por sentimentos, pensamentos e desejos sobrepostos àqueles. (Por original eu não me refiro, permitam-me repetir, a que

¹ Segundo uma informação de Anna Hartoch (de um livro a ser publicado sobre estudos de casos das crianças da Escola Maternal Sarah Lawrence, juntamente com M. Gay, A. Hartoch, L. B. Murphy), testes de Rorschach de crianças de três e cinco anos de idade demonstraram que a tentativa de conservar a espontaneidade delas dá lugar ao principal conflito entre as crianças e os adultos autoritários.

uma idéia não haja sido ensinada antes por outrem, e sim que tem sua origem no indivíduo, resulta da sua atividade própria e, neste sentido, é um pensamento *dele*.) Para escolher uma exemplificação um tanto arbitrariamente, uma das primeiras supressões de *sentimentos* é a atinente à hostilidade e ao desagrado. Para começar, a maioria das crianças possui certa dose de hostilidade e rebeldia como consequência de seus conflitos com o mundo que a rodeia e que tende a bloquear sua expansividade, e a que sendo o elo mais fraco, geralmente elas têm de ceder. Um dos objetivos da educação é eliminar esta reação antagonônica. Os processos divergem; vão desde ameaças e castigos, que atemorizam a criança, até os mais sutis de suborno ou "explicações", que a confundem e fazem-na desistir de sua hostilidade. A criança principia abrindo mão da manifestação de seu sentimento e acaba abrindo mão do próprio sentimento. Junto com isso, ela é ensinada a suprimir a percepção da hostilidade e insinceridade nos outros; às vezes isto não é de todo fácil, visto que as crianças têm uma capacidade acentuada para notar essas qualidades negativas nos outros sem ser tão facilmente iludidas por palavras como ocorre com os adultos. Elas ainda não gostam de alguém "sem alguma boa razão" — exceto a muito boa de sentirem hostilidade, ou insinceridade, irradiando daquela pessoa. Esta reação é logo desestimulada; não leva muito tempo para a criança atingir a "maturidade" do adulto comum e para perder o senso de discriminação entre uma pessoa digna e um canalha, uma vez que este último não haja cometido nenhum ato flagrante.

Por outro lado, cedo em sua educação a criança é ensinada a ter sentimentos que não são de forma alguma "dela"; em particular, é ensinada a gostar de gente, a ser indiscriminadamente amistosa com ela, e a sorrir. O que a educação talvez não haja realizado é conseguido comumente pela pressão social na vida ulterior. Se você não sorri, é considerado como não possuindo uma "personalidade agradável" — e você precisa ter uma personalidade agradável se quiser vender seus serviços, quer como *garçonnette*, vendedor ou médico. Só os que se acham no pé da pirâmide social, que não vendem nada a não ser seu trabalho físico, assim como os que estão bem no alto, não precisam ser especialmente "agradáveis". Cordialidade, jovialidade e tudo mais que por hipótese um sorriso deve expri-

mir tornam-se reações automáticas que a gente liga e desliga como um interruptor elétrico.²

Efetivamente, em muitos casos a pessoa se dá conta de estar unicamente fazendo um trejeito; na maior parte dos casos, porém, perde essa consciência e, por isso, a capacidade de discriminar entre o pseudo-sentimento e a cordialidade espontânea.

Não é só a hostilidade que é diretamente suprimida e a cordialidade que é morta pela sobreposição de sua falsificação. Uma vasta gama de emoções espontâneas é suprimida e substituída por pseudo-sentimentos. Freud tomou uma dessas supressões e colocou-a no centro de todo o seu sistema, qual seja a do sexo. Embora eu creia que o desencorajamento no prazer sexual não é a única supressão importante de reações espontâneas, mas uma dentre muitas, por certo sua relevância não deve ser subestimada. Seus resultados são evidentes em casos de inibições sexuais e também naqueles em que o sexo assume uma qualidade compulsiva e é consumido como bebidas alcoólicas ou entorpecentes, que não têm nenhum gosto em particular mas fazem você esquecer-se de si mesmo. Seja qual for o efeito, a sua supressão por causa da intensidade dos desejos sexuais não só afeta a esfera sexual como igualmente enfraquece a coragem da pessoa para exprimir-se espontaneamente em todas as outras esferas.

Em nossa sociedade, as emoções em geral são desencorajadas. Muito embora não possa haver dúvida de que qualquer pensamento criador — bem como outra qualquer atividade criadora — é ligado inseparavelmente à emoção, tornou-se um ideal pensar e viver sem emoções. Ser "emotivo" passou a ser considerado sinônimo de doente ou desequilibrado. Aceitando este padrão de conduta, o indivíduo tornou-se grandemente enfraquecido; seu pensamento fica empobrecido e in-

² Como notável exemplificação da comercialização da cordialidade, quero citar o relatório da revista *Fortune* sobre os "The Howard Johnson Restaurants", publicado no n.º de setembro de 1940, p. 46. Johnson emprega uma equipe de "fregueses" que vai de um restaurante a outro à procura de deslizes. "Como tudo é cozinhado no recinto, de acordo com receitas padronizadas e medidas prescritas pela sede, o inspetor sabe o tamanho do bife que deve receber e qual o sabor que deverão ter os legumes. Também sabe quanto tempo deve levar para a refeição ser servida e qual o grau apropriado da cordialidade que deve ser demonstrada pela anfitriã e pela *garçonnette*."

sípido. Por outro lado, já que as emoções não podem ser completamente aniquiladas, elas têm de ter sua existência completamente à parte da fase intelectual da personalidade; o resultado é o sentimentalismo vulgar e insincero com que os filmes cinematográficos e as canções populares nutrem milhões de fregueses famintos de emoção.

Há uma emoção proibida que desejo citar em particular, porquanto sua supressão toca profundamente nas raízes da personalidade: o sentimento de tragédia. Como vimos em um capítulo anterior, a consciência da morte e do aspecto trágico da vida, quer tênue ou clara, é uma das características fundamentais do homem. Cada cultura tem sua maneira própria de fazer face ao problema da morte. Para as sociedades em que o processo de individualização progrediu pouco mais que nada, o fim da existência individual não chega a ser um problema, posto que a experiência da existência individual mesmo é menos desenvolvida. A morte ainda não é concedida como sendo basicamente diferente da vida. Culturas em que encontramos um desenvolvimento mais apurado da individualização trataram a morte de acordo com sua estrutura social e psicológica. Os gregos davam todo o destaque à vida e representavam a morte como sendo nada mais do que uma continuação sombria e melancólica da vida. Os egípcios basearam suas esperanças em uma crença na indestrutibilidade do corpo humano, pelo menos daqueles cujo poder durante a vida era indestrutível. Os judeus admitiram o fato da morte realisticamente e foram capazes de conformar-se com a idéia de destruição da vida individual graças à visão de um estado de felicidade e justiça a ser finalmente atingido pela humanidade neste mundo. O cristianismo tornou a morte irreal e procurou conformar o indivíduo infeliz por meio de promessas de uma vida após a morte. Nossa própria era simplesmente nega a morte e, com ela, um aspecto fundamental da vida. Em vez de permitir que a consciência da morte e do sofrimento se torne um dos mais fortes incentivos da vida, a base para a solidariedade humana, e uma experiência sem a qual a alegria e o entusiasmo carecem de intensidade e profundidade, o indivíduo é forçado a reprimi-la. Porém, como sempre acontece com a repressão, por serem afastados da vida os elementos reprimidos não cessam de existir. Assim, o medo da morte vive uma existência ilegítima entre nós. Ele permanece vivo a despeito da tentativa de negá-lo, mas por estar reprimido fica estéril. É uma das

fontes de insipidez de outras experiências, da intranquilidade que impregna toda a vida, e explica, atrevo-me a dizer, a exorbitante soma de dinheiro que esta nação gasta em seus funerais.

No processo de banir as emoções, a Psiquiatria moderna desempenha uma função ambígua. Por um lado, seu maior representante, Freud, abriu uma brecha na ficção da natureza racional e intencional da mente humana, que permitiu espreitar o abismo das paixões humanas. Por outro lado, a Psiquiatria, enriquecida por estes mesmos feitos de Freud, converteu-se em um instrumento das tendências gerais de manipulação da personalidade. Muitos psiquiatras, inclusive psicanalistas, pintaram um retrato de uma personalidade "normal" que nunca fica muito excitada, muito zangada nem muito triste. Eles usam termos como "infantil" ou "neurótico" para denunciar traços ou tipos de personalidade que não combinam com o padrão convencional de um indivíduo "normal". Este gênero de influência é, de certa maneira, mais perigoso do que as formas mais antigas e mais ostensivas de estigmatização. Outrora, o indivíduo sabia ao menos que havia alguma pessoa ou doutrina que criticava e podia revidar; quem, porém, pode revidar contra a "ciência"?

A mesma deturpação que se dá com os sentimentos e emoções sucede com o pensamento original. A partir do início mesmo da educação, o pensamento original é desestimulado, introduzindo-se idéias pré-fabricadas na cabeça das pessoas. Fácil é ver como isso é feito com as criancinhas. Elas estão cheias de curiosidade acerca do mundo, querem apreendê-lo tanto física como intelectualmente. Querem saber a verdade, pois que este é o meio mais seguro de orientarem-se em um mundo estranho e poderoso. Em vez disso, não são levadas a sério, pouco importando que esta atitude se revista da forma de desrespeito declarado ou de sutil condescendência que se usa geralmente com as pessoas que não tem força (como as crianças, os velhos e os doentes). Malgrado este tratamento já por si apresente um forte desencorajamento ao pensamento independente, há uma desvantagem ainda maior: a insinceridade — muitas vezes não proposital — que é típica do comportamento do adulto comum para com as crianças. Esta insinceridade consiste em parte no retrato fictício do mundo que se dá à criança; é tão útil para esta quanto o seriam instruções sobre como viver no Ártico para quem fosse preparar uma expedição ao deserto do Saara. Além desta falsa representação

geral do mundo, há muitas mentiras específicas que tendem a ocultar fatos que, por diversas razões pessoais, os adultos não querem que as crianças saibam. Desde o mau humor, que é racionalizado como justificado desagrado com o comportamento da criança, até a dissimulação das atividades sexuais e das desavenças dos pais, tudo “não é para crianças”, e suas perguntas defrontam com evasivas corteses ou não.

A criança, assim preparada, entra para a escola e talvez para o colégio. Quero mencionar resumidamente alguns dos métodos de educação hoje empregados que desestimulam ainda mais o pensamento original. Uma das maiores preocupações é o conhecimento de fatos ou, diria melhor, de informações. A superstição patética que predomina é que conhecendo um número cada vez maior de fatos chega-se a um conhecimento da realidade. Centenas de fatos esparsos e desconexos são despejados nas cabeças dos alunos; seu tempo e energia são tomados pela aprendizagem de cada vez mais fatos, de modo que pouco sobra para pensarem. Sem dúvida, raciocinar sem conhecimento dos fatos seria fútil e ilusório; somente as “informações”, porém, podem ser um obstáculo tão grande ao raciocínio quanto sua ausência.

Outro modo, muito ligado a este, de desestimular o pensamento original é o de encarar toda a verdade como relativa.³ A verdade é explicada como sendo uma concepção metafísica, e se alguém fala em querer descobrir a verdade é considerado reacionário pelos pensadores “progressistas” de nossa era. A verdade é proclamada como assunto inteiramente subjetivo, quase que uma questão de gosto. O trabalho científico deve ser desligado de fatores subjetivos e seu objetivo é contemplar o mundo sem paixão nem interesse. O cientista tem de abordar os fatos com mãos esterilizadas como as de um cirurgião ao aproximar-se de seu paciente. O resultado deste relativismo, que freqüentemente se apresenta sob o nome de empirismo ou positivismo ou que se louva por sua preocupação com o uso correto dos nomes, é que o pensamento perde seu estímulo essencial — os desejos e interesses da pessoa que pensa;

³ Cf. quanto a todo este problema Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, Princeton: Princeton University Press, 1939. Para os aspectos filosóficos, cf. M. Horkheimer, *Zum Rationalismustreit in der Gegenwärtigen Philosophie*, *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 3, Paris: Alcan, 1934.

ao invés disso, ela se transforma em uma máquina de registrar "fatos". Na verdade, assim como o pensamento em geral evolui graças à necessidade de adquirir-se proficiência na vida material, também a busca da verdade está arraigada nos interesses e necessidades dos indivíduos e grupos sociais; sem estes, não haveria estímulo para se pesquisar a verdade. Sempre existem grupos cujo interesse é beneficiado pela verdade; há outros cujos interesses prosperam ocultando a verdade. Só neste último caso é que o interesse se mostra prejudicial à causa da verdade. O problema, por conseguinte, não é saber se há um interesse em jogo, mas *que espécie* de interesse está em jogo. Pode-se dizer que desde que há um certo anseio pela verdade em todo o ser humano, é porque todo ser humano tem certa necessidade dela.

Isto é válido, em primeiro lugar, com referência à orientação de uma pessoa no mundo exterior, e sobretudo para a criança. Quando criança, todo ser humano passa por um estado de impotência, e a verdade é uma das armas mais fortes daqueles que não dispõem de força. A verdade, contudo, é do interesse do indivíduo não somente com relação à sua orientação no mundo exterior; sua própria força depende, em grande extensão, de seu conhecimento da verdade acerca de si mesmo. Ilusões sobre si mesmo podem converter-se em muletas úteis aos que não são capazes de andar sozinhos, porém agravam a fraqueza da pessoa. O maior vigor de um indivíduo baseia-se no máximo de integração de sua personalidade, e isto significa igualmente o máximo de clareza para si mesmo. "Conhece a ti mesmo" é um dos mandamentos fundamentais que têm em mira o fortalecimento e a felicidade do homem.*

Além dos fatores que acabamos de mencionar, há outros que cooperam ativamente para confundir o que possa restar da capacidade do adulto comum para pensar com originalidade. No que se prende a todas as questões básicas da vida individual e social, aos problemas psicológicos, econômicos, políticos e morais, um grande setor de nossa cultura tem exclusivamente uma função — a de toldar os debates. Uma das espécies de cortina de fumaça é a afirmação de que os problemas são por de-

* N. do T. — "Conhece a ti mesmo para conheceres aos deuses e ao universo" — famosa frase inscrita no pórtico do templo de Apolo, em Delfos (outrora chamada Pito), célebre por seu oráculo. Foi adotada como lema pelo grande filósofo grego Sócrates.

mais complicados para o indivíduo comum entendê-los. Pelo contrário, quer-nos parecer que muitas das questões básicas da vida individual e social são muito simples, tão simples de fato que se deveria esperar que todos as entendessem. Fazê-las parecer tão incrivelmente complicadas que só um "especialista" possa compreendê-las, e ele só em seu próprio campo limitado, tende de fato — muitas vezes deliberadamente — a desanimar as pessoas que confiarem em sua própria capacidade para pensar nos problemas que são realmente importantes. O indivíduo sente-se preso, sem saída, em uma caótica massa de dados e aguarda, com paciência comovente, que os especialistas descubram o que fazer e para onde ir.

O resultado desta espécie de influência é duplo: um é o ceticismo e cinismo face a tudo que é dito ou impresso, enquanto outro é uma crença infantil em tudo o que é afirmado por uma fonte autorizada. Esta combinação de cinismo e ingenuidade é assaz típica do indivíduo moderno. Sua consequência essencial é desanimá-lo de pensar e decidir por si mesmo.

Outra maneira de paralisar a capacidade de pensar criticamente é a destruição de qualquer tipo de imagem estruturada no mundo. Os fatos perdem a qualidade específica que só podem ter como partes de um todo estruturado e conservam apenas um significado abstrato e quantitativo; cada fato é somente *outro* fato e tudo o que interessa é se sabemos mais ou menos. O rádio, o cinema e os jornais têm um efeito devastador a este respeito.* A notícia do bombardeio de uma cidade e da morte de centenas de pessoas é imprudentemente seguida ou interrompida por um anúncio de sabonete ou de vinho. O mesmo locutor, com a mesma voz sugestiva, cativante e peremptória, que acaba de usar para nos impressionar com a seriedade da situação política, agora infunde em seu auditório os méritos de uma determinada marca de sabonete que paga a irradiação do noticiário. Jornais cinematográficos apresentam cenas de navios torpedeados seguidas de um desfile de modas. Os jornais descrevem as idéias frívolas ou os hábitos alimentares de uma debutante, gastando o mesmo espaço e empregando a mesma seriedade que dedicam ao relato de

* N. do T. — Infelizmente, o surto formidável da televisão está seguindo a mesma trilha.

acontecimentos de importância científica ou artística. Devido a tudo isso, deixamos de nos relacionar genuinamente com o que ouvimos. Deixamos de ficar alvoroçados, nossas emoções e nosso juízo crítico se atrofiam, e nossa atitude face ao que vai pelo mundo acaba assumindo um caráter de prosaísmo e indiferença. Em nome da "liberdade", a vida perde toda a sua estrutura; ela se compõe de muitas peças pequenas separadas umas das outras e desprovidas de uma idéia de conjunto. O indivíduo é deixado a sós com estas peças como uma criança com um quebra-cabeça; a diferença, todavia, é que a criança sabe o que é uma casa e pode, por isso, identificar as partes da casa nas pequenas peças com que está brincando, ao passo que o adulto não percebe o significado do "todo", cujas peças vêm ter a suas mãos. Ele fica confuso e atemorizado e continua olhando esgazeado para suas pequenas peças que não fazem sentido.

O que foi dito da falta de "originalidade" de sentimento e pensamento também se aplica ao ato de *querer*. Admitir isto é particularmente difícil; o homem moderno parece, se é lícito falar assim, ter desejos demais, e seu único problema assemelha-se ao de, embora sabendo o que quer, não poder tê-lo. Todas as nossas energias são consumidas com o fito de obter o que queremos, e a maior parte das pessoas nunca discute a premissa desta atividade: a de que sabem o que em verdade desejam. Elas não se detêm para pensar se os objetivos que perseguem são algo que elas mesmas ambicionam. Na escola querem ter boas notas; como adultos desejam ter cada vez mais êxito, ganhar mais dinheiro, ter mais prestígio, comprar um carro melhor, viajar, e assim sucessivamente. No entanto, quando se detêm a pensar em meio a toda esta atividade frenética, talvez surja em seu espírito esta pergunta: "Se eu obtiver este novo emprego, se conseguir este carro novo, se puder fazer esta viagem — que acontecerá? Qual é o valor de tudo isso? Será que realmente eu quero tudo isto? Não estarei correndo atrás de um objetivo que por hipótese deve fazer-me mais feliz e que me escapa assim que o alcanço?" Estas perguntas, quando aparecem, são assustadoras, pois põem em dúvida a própria base em que se ergue toda a atividade do homem, seu conhecimento do que quer. Por isso, as pessoas procuram livrar-se o mais depressa possível destes pensamentos perturbadores. Elas acham que foram molestadas por essas perguntas

porque estavam cansadas ou deprimidas — e continuam empós das metas que acreditam ser suas.

Sem embargo, tudo isto pressagia uma vaga percepção da verdade — a verdade de que o homem moderno vive na ilusão de saber o que quer, quando de fato ele quer o que se supõe que deva querer. A fim de aceitar isto, é mister perceber que saber o que realmente se quer não é relativamente fácil, como a maioria das pessoas imagina, porém um dos problemas árduos que todo ser humano tem de solucionar. É um encargo de que tentamos furiosamente abster-nos, aceitando objetivos pré-fabricados como se fossem nossos. O homem moderno está pronto a correr grandes riscos ao procurar alcançar as metas que supõe serem "dele"; no entanto, tem um medo tremendo de assumir o risco e a responsabilidade de fixar para si suas próprias metas. A atividade exagerada é muitas vezes confundida com uma prova de ação proposital, conquanto saibamos que bem pode não ser mais espontânea que o comportamento de um ator ou de uma pessoa hipnotizada. Quando é distribuído o enredo geral da peça, cada ator pode representar com grande animação o papel que lhe é atribuído e até mesmo inventar sozinho certas frases e pormenores de ação: não obstante, ele está apenas desempenhando um papel que lhe foi dado.

A dificuldade especial de reconhecer até que ponto nossos desejos — e igualmente nossos pensamentos e sentimentos — não são realmente nossos, mas nos foram inculcados de fora, está estreitamente vinculada ao problema da autoridade e da liberdade. No decorrer da História moderna, a autoridade da Igreja foi substituída pela do Estado, a do Estado pela da consciência, e, em nossa era, esta última teve seu lugar tomado pela autoridade anônima do senso comum e da opinião pública como instrumentos de conformismo. Por nos havermos libertado das formas ostensivas e mais antigas de autoridade, não vemos que nos tornamos presas de um novo tipo de autoridade. Transformamo-nos em autômatos que vivem na ilusão de serem indivíduos dotados de vontade própria. Esta ilusão ajuda o indivíduo a permanecer alheio à sua insegurança, mas é só nisso que essa ilusão pode ajudá-lo. Basicamente o eu do indivíduo é enfraquecido, de modo que ele se sente impotente e extremamente inseguro. Vive em um mundo com o qual perdeu qualquer relacionamento autêntico e em que todos e tudo se tornaram instrumentalizados, onde ele se tornou parte da máquina feita por suas mãos. Ele pensa, sente e deseja o que

acredita que deve pensar, sentir e desejar; nesse processo mesmo perde seu ego, sobre o qual deve ser erguida toda a legítima segurança de um indivíduo livre.

A perda do eu aumentou a necessidade de conformar-se, pois dela provém uma dúvida recôndita a respeito da própria identidade. Se eu não sou mais do que aquilo que julgo que devo ser — quem sou “eu”? Vimos como a dúvida concen-
nente ao próprio eu surgiu com a desagregação da ordem me-
dieval em que o indivíduo tinha um lugar indiscutível em uma
organização fixa. A identidade do indivíduo tem sido um pro-
blema capital da Filosofia moderna desde Descartes. Hoje, fiamos-nos em que somos nós mesmos. No entanto, a dúvida acerca de nós mesmos ainda subsiste, ou até mesmo aumentou. Em suas peças, Pirandello deu vazão a esta sensação do homem moderno. Ele parte da pergunta: quem sou eu? Que prova tenho eu de minha própria identidade que não o prosseguimento do meu ego físico? Sua resposta não é como a de Descartes — a afirmação do ego individual —, mas sua negação: não tenho identidade, não há ego que não aquele que é o reflexo do que os outros esperam que eu seja: eu sou “como você me quer”. *

Esta perda de identidade, pois, torna ainda mais imperativo o conformar-se; significa que só se pode estar seguro de si mesmo se a gente viver de acordo com as expectativas dos outros. Se não correspondermos a essa imagem, arriscamo-nos não apenas a ser desaprovados e a maior isolamento, como ainda a perder a identidade de nossa personalidade, o que quer dizer uma ameaça de insanidade.

Conformando-nos com as expectativas alheias, não sendo diferentes, estas dúvidas acerca de nossa identidade são silenciadas e adquirimos certa segurança. Contudo, o preço que se paga é elevado. Desistir da espontaneidade e da individua-
lidade produz uma mutilação da vida. Psicologicamente, o autômato, se bem que biologicamente esteja vivo, está morto emocional e mentalmente. Conquanto execute os movimentos da vida, sua vida escorre-lhe pelas mãos como areia. Por trás
de uma fachada de satisfação e otimismo, o homem moderno é
profundamente infeliz; em verdade está à beira do desespero.

* N. do T. — Referência à famosa peça teatral de Luigi Pirandello, *Como me Queres*, já representada no Brasil.

Ele se apega desesperadamente à noção de individualidade, quer ser "diferente" e não encontra maior elogio para qualquer coisa que não a de que "é diferente". Tomamos conhecimento do nome do funcionário da estrada de ferro que nos vende as passagens; as maletas de mão, cartas de jogo e rádios portáteis são "personalizados", graças a neles se inscreverem as iniciais dos respectivos donos. Tudo isto indica a fome de "diferença" e, sem embargo, são quase que os últimos vestígios que restam da individualidade. O homem moderno está faminto de vida. Porém, como, por ser um autômato, não pode experimentar a vida na acepção de atividade espontânea, aceita como sucedâneo qualquer gênero de estímulo e emoção: a emoção de beber, dos esportes, de viver vicariamente as aventuras dos personagens fictícios da tela.

Qual é, pois, o significado da liberdade para o homem moderno?

Ele se tornou livre dos vínculos externos que o impediam de fazer e pensar o que acha adequado. Teria liberdade de agir segundo sua própria vontade, caso soubesse o que quer, pensa e sente, porém não sabe. Conforma-se com autoridades anônimas e adota um ego que não é dele. Quanto mais faz isto, tanto mais impotente se sente e tanto mais obrigado fica a conformar-se. A despeito de uma casca de otimismo e iniciativa, o homem moderno é dominado por um sentimento entranhado de impotência, que o faz encarar as catástrofes que se aproximam como se estivesse paralisado.

Vistas superficialmente, as pessoas parecem funcionar suficientemente bem em sua vida econômica e social; todavia, seria perigoso desprezar a profunda infelicidade que se oculta sob aquele polimento. Se a vida perde o sentido por não ser vivida, o homem se desespera. As pessoas não morrem tranquilamente de fome física; tampouco morrem tranquilamente de fome psíquica. Se considerarmos apenas as necessidades econômicas, no que toca às pessoas "normais", se não virmos o sofrimento inconsciente da pessoa comum automatizada, então não conseguiremos ver o perigo que ameaça nossa cultura em sua base humana: a presteza para aceitar qualquer ideologia e qualquer chefe, desde que prometa agitação e ofereça uma estrutura política e símbolos que supostamente dêem significado e ordem à vida do indivíduo. O desespero do autômato humano é solo fértil para os fins políticos do fascismo.

2. A LIBERDADE E A ESPONTANEIDADE

Até aqui este livro abordou um aspecto da liberdade: a impotência e insegurança do indivíduo isolado na sociedade moderna, que se libertou de todos os liames que outrora davam sentido e segurança à vida. Vimos que o indivíduo não pode suportar este isolamento; como um ser isolado ele é absolutamente inerte em comparação com o mundo exterior e, por isso, profundamente temeroso dele; e, por causa deste isolamento, a unidade do mundo rompeu-se para si e ele perdeu qualquer ponto de referência. Por conseguinte, é tomado de dúvidas a seu próprio respeito, do significado da vida e, afinal de contas, de qualquer princípio segundo o qual possa nortear suas ações. Tanto a sensação de desamparo quanto a dúvida paralisam a vida e, para poder viver, tenta fugir da liberdade, da liberdade negativa. É impelido para uma nova escravidão: esta difere dos vínculos primários, de que, embora dominado por autoridades ou pelo grupo social, ele não estava inteiramente separado. A fuga não restaura sua segurança perdida, mas apenas ajuda-o a esquecer seu ego como entidade independente. Encontra uma nova e frágil esperança a expensas de sacrificar a integridade do ego individual. Opta por perder seu ego já que não pode tolerar viver sozinho. Assim, a liberdade — como liberdade de — leva a um novo cativo.

Será que nossa análise se presta à conclusão de que há um círculo inescapável, que leva da liberdade a uma nova dependência? Será que a emancipação de todos os vínculos primários deixa o indivíduo tão isolado e sozinho que inevitavelmente tem de fugir para novo cativo? Será que *independência* e liberdade são a mesma coisa que *isolamento* e medo? Ou haverá um estado de liberdade positiva em que o indivíduo exista como um ego independente e, no entanto, não esteja isolado, e sim unido ao mundo, aos outros homens e à Natureza?

Acreditamos que há uma solução positiva, que a marcha da liberdade crescente não constitui um círculo vicioso e que o homem pode ser livre, e sem embargo não ser solitário, crítico e nem por isso cheio de dúvidas, independente e no entanto parte integral da humanidade. Esta liberdade o homem pode alcançar pela realização de seu ego, sendo ele mesmo. O que é realização do ego? Filósofos idealistas acreditam que a realização individual só pode ser conseguida através da percepção intelectual. Insistiram em dividir a personalidade humana, de

modo que a natureza do homem possa ser suprimida e protegida por sua razão. O resultado desta divisão, contudo, foi que não apenas a vida emocional do homem, mas igualmente suas faculdades intelectuais foram mutiladas. A razão, ao tornar-se um guardião postado para vigiar seu prisioneiro, a natureza, tornou-se ela mesma prisioneira; e, assim, ambas as faces da personalidade humana, a razão e a emoção ficaram inválidas. Cremos que a realização do eu é alcançada não unicamente por um ato do pensamento, mas também pela realização da personalidade total do homem, pela expressão ativa de suas potencialidades emocionais e intelectuais. Estas potencialidades acham-se presentes em todos: só se tornam reais na medida em que são manifestadas. Por outras palavras, a liberdade positiva consiste na atividade espontânea da personalidade integrada em sua totalidade.*

Acercamo-nos aqui de um dos mais difíceis problemas da Psicologia: o da espontaneidade. Uma tentativa para examinar apropriadamente este problema demandaria outro volume. Entretanto, baseando-nos no que já dissemos até agora, é possível chegar a uma compreensão da qualidade essencial da atividade espontânea recorrendo a contrastes. A atividade espontânea não é atividade compulsiva, a que o indivíduo é impelido por seu isolamento e impotência: não é a atividade do autômato, que é adoção indiscriminada de padrões que lhe são sugeridos de fora. A atividade espontânea é atividade livre do eu e implica, psicologicamente, o que significa literalmente o radical latino do termo *sponte*: por sua própria vontade. Por atividade não temos em vista "fazer alguma coisa", e sim a qualidade de atividade criadora que pode agir igualmente nas experiências emocionais, intelectuais e sensoriais da pessoa. Uma premissa dessa espontaneidade é a aceitação da personalidade total e a eliminação da repartição entre "razão" e "natureza". Porque só se um homem não reprimir partes essenciais de seu ego, só se ele se tornar transparente para si mesmo e só se as diferentes esferas da vida lograrem uma integração fundamental é que será possível a atividade espontânea.

Apesar de a espontaneidade ser um fenômeno relativamente raro em nossa cultura, não somos de todo destituídos dela. Para auxiliar a compreensão deste ponto, lembrarei ao leitor alguns casos em que todos vislumbramos a espontaneidade.

* N. do T. — Cf., do autor, *Análise do Homem*.

Em primeiro lugar, conhecemos indivíduos que são — ou que foram — espontâneos, cujo pensamento, sentimento e atuação foram a expressão de seus egos e não de um autômato. Estes indivíduos são mais conhecidos de nós como artistas. Em verdade, o artista pode ser definido como um indivíduo capaz de expressar-se espontaneamente. Se esta fosse a definição de artista — Balzac definiu-o exatamente desta maneira —, então certos filósofos e cientistas teriam de ser chamados de artistas também, ao passo que outros diferem dele como um fotógrafo da velha guarda de um pintor criador. Há outros indivíduos que, malgrado careçam da habilidade — ou quicá somente do treinamento — para expressar-se por um meio objetivo como o faz o artista, possuem a mesma espontaneidade. A posição do artista é vulnerável, contudo, pois só é respeitada realmente a individualidade ou espontaneidade do artista bem sucedido; caso ele não tenha êxito em vender sua arte, permanece sendo para seus contemporâneos um excêntrico, um "neurótico". A este respeito o artista se acha em posição análoga à do revolucionário através da História: o revolucionário vitorioso é um estadista; o derrotado, um criminoso.

As crianças pequenas apresentam outro caso ilustrativo de espontaneidade. Elas têm capacidade para sentir e pensar o que é realmente *delas*; esta espontaneidade se revela no que dizem e pensam, nos sentimentos que expressam em seus rostos. Se alguém perguntar o que é que explica a atração que as crianças exercem na maioria das pessoas, creio que, além de razões sentimentais e convencionais, a causa está nesse atributo mesmo de espontaneidade. Ele atrai intimamente a qualquer um que não esteja tão morto que haja perdido a capacidade de percebê-lo. Em verdade, nada há mais atraente e convincente do que a espontaneidade, quer seja encontrada em uma criança, em um artista, quer em indivíduos que não podem ser assim grupados por idade ou profissão.

A maioria de nós pode no mínimo observar momentos de nossa própria espontaneidade, que são, ao mesmo tempo, de legítima felicidade. Quer se trate da percepção revigorante e espontânea de uma paisagem, a intuição de alguma verdade como resultado de nosso raciocínio, um prazer sensorial que não seja estereotipado, quer o amor que brota por outra pessoa — nestes momentos todos sabemos o que é um ato espontâneo e podemos ter a visão do que seria a vida humana se

estas experiências não fossem ocorrências tão raras e tão pouco cuidadas.

Por que a atividade espontânea é a solução para o problema da liberdade? Dissemos que a liberdade negativa por si mesma torna o indivíduo um ser solitário, cujo relacionamento com o mundo é distante e desconfiado e cujo ego é fraco e está constantemente ameaçado. A atividade espontânea é o único meio pelo qual o homem pode vencer o terror de sua solidão sem sacrificar a integridade de seu ego; pois, na realização espontânea do eu, o homem se une de novo ao mundo — ao homem, à Natureza e a si mesmo. O amor é o principal componente dessa espontaneidade; não o amor encarado como a dissolução do eu em uma outra pessoa, nem como a posse de outra pessoa, porém o amor como a afirmação espontânea de outros, como a união do indivíduo com outros na base da conservação do ego individual.* A qualidade dinâmica do amor reside nesta mesma polaridade: de ela emanar da necessidade de vencer a separação, de ela conduzir à unicidade — e, todavia, de a individualidade não ser eliminada. O trabalho é o outro componente; não o trabalho como criação em que o homem se une à Natureza no ato de criar. O que se aplica ao amor e ao trabalho, também se aplica a toda atividade espontânea, quer se trate da realização do prazer sensorial, quer de participação na vida política da comunidade. Ela afirma a individualidade do ego e, ao mesmo tempo, une o ego ao homem e à Natureza. A dicotomia fundamental que é inerente à Liberdade — o nascimento da individualidade e a dor da solidão — desvanece-se em um plano mais elevado graças à ação espontânea do homem.

Em toda a atividade espontânea, o indivíduo abraça o mundo. Não só o seu eu individual permanece intato; ele fica mais forte e mais consolidado. Pois o eu será tão forte quanto for ativo. Não há força autêntica na posse como tal, seja de bens materiais, seja de qualidades mentais, como emoções ou idéias. Não há força tampouco no uso e manipulação de objetos; o que nós usamos não é nosso pelo simples fato de o usarmos. Só é nosso aquilo com que estamos genuinamente relacionados por nossa atividade criadora, trate-se de uma pessoa ou de um objeto inanimado. Só as qualidades que provêm de nossa atividade espontânea dão vigor ao ego e, por isso,

* N. do T. — Cf., do autor, *A Arte de Amar*.

formam a base de sua integridade. A incapacidade de agir espontaneamente, de expressar o que se sente e pensa autenticamente, e a necessidade resultante de apresentar um pseudo-ego aos outros e a si mesmo são a origem do sentimento de inferioridade e fraqueza. Quer percebamos ou não, nada há de que tenhamos mais vergonha do que não sermos nós mesmos, e nada que nos dê maior orgulho e felicidade do que pensar, sentir e dizer o que é de nós mesmos.

Subentende-se daí que o que importa é a atividade como tal, o processo, e não o resultado. Em nossa cultura, a hierarquia é exatamente inversa. Nós não produzimos para uma satisfação concreta, porém para a finalidade abstrata de vender nossa mercadoria; achamos que podemos adquirir pela compra qualquer coisa, material ou não, e assim as coisas se tornam nossas independentemente de qualquer esforço criador nosso em relação a elas. Analogamente, encaramos nossas qualidades pessoais e o produto de nossos esforços como mercadorias que podem ser vendidas em troca de dinheiro, prestígio e poder. Destarte, a tônica é deslocada da satisfação atual da atividade criadora para o valor do produto acabado. Por isso, o homem perde a única satisfação que lhe pode proporcionar felicidade verdadeira — a experiência da atividade do momento atual — e vagueia à caça de um fantasma que o deixa desapontado tão logo crê tê-lo alcançado — a felicidade falaz denominada sucesso.

Se o indivíduo realiza seu eu por meio de atividade espontânea, relacionando-se assim com o mundo, cessa de ser um átomo isolado; ele tem seu lugar certo, e assim desaparecem suas dúvidas a respeito de si próprio e do sentido da vida. Esta dúvida nasceu de seu isolamento e da mutilação da vida; quando ele pode viver, sem ser compulsivamente nem automaticamente, porém, espontaneamente, a dúvida se dissipa. Ele se dá conta de si mesmo como um indivíduo ativo e criador e reconhece que só há um sentido para a vida: o próprio ato de viver.

Se o indivíduo consegue vencer a dúvida básica quanto a si mesmo e a seu lugar na vida, se ele se relaciona com o mundo abraçando-o no ato de viver com espontaneidade, adquire força como indivíduo e alcança segurança. Esta segurança, todavia, difere da que caracteriza o estado pré-individualista da mesma maneira que o novo relacionamento com

o mundo difere daquele de vínculos primários. A nova segurança não dimana da proteção que o indivíduo recebe de um poder superior a ele extrínseco, nem é uma segurança em que foi cancelada a qualidade trágica da vida. Ela é dinâmica; não se baseia na proteção, e sim na atividade espontânea do homem. É a segurança que só a liberdade pode dar, que não precisa de ilusões porque eliminou as condições que exigem ilusões.

A liberdade positiva como realização do eu implica plena afirmação da originalidade do indivíduo. Os homens nascem iguais, porém também nascem diferentes. A base desta diferença é o equipamento herdado, fisiológico e mental, com que principiam a vida, a que se adiciona o conglomerado particular de circunstâncias e experiências com que defrontam. A base individual da personalidade é tão pouco idêntica a outra qualquer quanto jamais podem ser idênticos fisicamente dois organismos. O crescimento genuíno do ego é sempre um crescimento sobre esta base particular; é um crescimento orgânico, o desdobramento de um núcleo que é peculiar a esta determinada pessoa e somente a ela. O desenvolvimento do autômato, pelo contrário, não é orgânico. O crescimento da base do ego é tolhido, sendo sobreposto a este ego um pseudo-ego — consoante vimos — é essencialmente a incorporação de padrões extrínsecos de modo de pensar e de sentir. O crescimento orgânico só é viável com a condição de haver um respeito soberano pela peculiaridade do ego de outras pessoas assim como do nosso próprio. Este respeito e cuidado com a originalidade do eu é a mais valiosa conquista da cultura humana e é sua consecução que se acha ameaçada hoje em dia.

A originalidade do eu não contraria de forma alguma o princípio da igualdade. A tese de que os homens nascem iguais implica que todos partilham das mesmas qualidades humanas fundamentais, do mesmo destino básico de seres humanos, de que todos têm o mesmo direito inalienável à liberdade e à felicidade. Significa, outrossim, que seu relacionamento é de solidariedade e não de dominação-submissão. O que o conceito de igualdade não subentende é que todos os homens sejam similares. Tal conceito de igualdade deriva-se do papel que o indivíduo desempenha em suas atividades econômicas hoje em dia. Na relação entre o homem que compra e o que vende, as diferenças concretas de personalidade são anuladas. Nestas condições, só uma coisa interessa: a de que um tem

algo para vender, e o outro, o dinheiro para comprá-lo. Na vida econômica, os homens não diferem entre si; como pessoas reais, porém, diferem, e o cultivo de sua originalidade é a essência da individualidade.

A liberdade positiva também dá a entender que não existe poder superior a este eu individual ímpar, que o homem é o centro e a finalidade de sua vida, que o crescimento e a realização da individualidade do homem é um fim que jamais pode ser subordinado a finalidades que se suponham ter maior dignidade. Esta interpretação pode suscitar sérias objeções. Não pressupõe ela o mais irrefreado egoísmo? Não é a negação da idéia de sacrifício por um ideal? Sua aceitação não levaria à anarquia? Estas questões já foram respondidas de fato, parte implícita e parte explicitamente, durante nosso estudo anterior. Contudo, são por demais valiosas para nós para não fazermos nova tentativa de esclarecer as respostas e evitar mal-entendidos.

Dizer que um homem não deve submeter-se a nada superior a si mesmo não contesta a dignidade dos ideais: pelo contrário, é a mais vigorosa afirmação de ideais. Ela nos obriga, entretanto, a uma análise crítica do que seja um ideal. Hoje em dia geralmente se é levado a pensar que um ideal é qualquer objetivo cuja obtenção não implique vantagem material, qualquer coisa a que uma pessoa se disponha a sacrificar finalidades egoístas. Esta é uma concepção puramente psicológica — e, quanto a isso, relativista — de um ideal! Sobre este ponto de vista subjetivo, um fascista, que é impulsionado pelo desejo de subordinar-se a um poder superior e, ao mesmo tempo, de sobrepor-se a outras pessoas tem um ideal exatamente como o homem que combate pela igualdade e liberdade humanas. Partindo desta base, o problema dos ideais jamais pode ser solucionado.

Devemos reconhecer a diferença entre ideais autênticos e fictícios, que é tão fundamental quanto a que existe entre a verdade e a falsidade. Todos os ideais autênticos têm uma coisa em comum: exprimem o desejo de algo que ainda não foi conseguido, mas que é conveniente para as finalidades de crescimento e felicidade do indivíduo.⁴ Talvez nem sempre sai-

⁴ Cf. Max Otto, *The Human Enterprise*, Nova York: T. S. Croft, 1940, Caps. IV e V.

bamos o que satisfaz a esta finalidade, talvez discordemos acerca da função deste ou daquele ideal em termos de desenvolvimento humano, mas isto não é razão para um relativismo que diz que não podemos saber o que favorece a vida e o que a estorva. Nem sempre estamos certos de qual o melhor ou pior alimento para a saúde, mas nem por isso concluímos que não dispomos de meio algum para reconhecer venenos. Da mesma forma podemos saber, se quisermos, o que é venenoso para a vida mental. Sabemos que a pobreza, a intimidação e o isolamento se voltam *contra a vida*, e que tudo o que concorre para a liberdade e fomenta a coragem e a força para sermos nós mesmos é *a favor da vida*. O que é bom ou mau para o homem não é uma questão metafísica, e sim uma questão empírica, que pode ser respondida levando-se em conta a análise da natureza do homem e o efeito que certas condições têm sobre ele.

Mas quer dizer de "ideais" como os do fascismo, que são claramente dirigidos contra a vida? Como podemos entender que homens sigam estes falsos ideais com o mesmo fervor com que outros seguem ideais legítimos? A resposta a isso é fornecida por certas considerações psicológicas. O fenômeno do masoquismo mostra-nos que os homens podem ser induzidos à experiência do sofrimento ou da sujeição. Não há dúvida de que o sofrimento, a sujeição e o suicídio são a antítese dos objetivos positivos da vida; no entanto, podem ser experimentados subjetivamente como gratificadores e atraentes. Esta atração para o que é nocivo na vida é o fenômeno que merece, mais do que qualquer outro, o nome de perversão patológica. Muitos psicólogos presumiram que a experiência do prazer e a abstração da dor constituem o único princípio legítimo orientador da atividade humana; a Psicologia Dinâmica, porém, pode demonstrar que a experiência subjetiva do prazer não é um critério suficiente do valor de certo comportamento em termos de felicidade humana. A análise do fenômeno masoquista é um caso pertinente: ela mostra que a sensação de prazer pode resultar de uma perversão patológica e é tão escassa prova do significado objetivo da experiência quanto o gosto adocicado de um veneno o seria da função deste para o organismo.⁵ Chega-

⁵ A questão aqui debatida sugere um ponto de enorme significado, que eu quero ao menos mencionar: o de que os problemas da ética podem ser elucidados pela Psicologia Dinâmica. Os psicólogos só serão de ajuda nesta direção quando puderem ver a relevância dos

mos, assim, pois, a definição do ideal autêntico como qualquer objetivo que fomenta o crescimento, a liberdade e a felicidade do ego, e à de ideais fictícios como aqueles objetivos compulsivos e irracionais que subjetivamente são experiências atraentes (como a ânsia de sujeição), mas que em verdade são nocivos à vida. Uma vez aceitas estas definições, daí decorre que um ideal autêntico não é uma força oculta superior ao indivíduo, e sim a expressão inteligível da máxima afirmação do ego. Qualquer ideal que se oponha a esta afirmação mostra, por isso mesmo, não ser um ideal, porém um objetivo patológico.

Daqui passamos a uma outra questão, qual seja a do sacrifício. Será que nossa definição de liberdade como a não-submissão a qualquer poder *superior* exclui o sacrifício, inclusive o da própria vida?

Esta é uma questão particularmente interessante hoje em dia, quando o fascismo proclama o sacrifício próprio como a mais alta virtude e infunde em muita gente a noção de seu caráter idealista. A resposta a esta pergunta flui logicamente do que foi dito até aqui. Há dois tipos inteiramente distintos de sacrifício. Uma das trágicas realidades da vida está em que as exigências de nosso eu físico e as metas de nosso eu mental podem ser antagônicas, donde muitas vezes, com efeito, termos de sacrificar nossa pessoa física a fim de defender a integridade de nosso espírito. Este sacrifício nunca perderá seu caráter trágico. A morte nunca é doce, nem mesmo quando a sofremos pelo mais puro ideal: ela continua sendo indescritivelmente acerba, e no entanto pode ser a máxima afirmação de nossa individualidade. / Esse sacrifício é fundamentalmente distinto do "sacrifício" apregoado pelo fascismo. Neste, o sacrifício não é o preço máximo que o homem pode ter de pagar para fazer valer seu eu, e sim o objetivo em si mesmo é apenas a suprema expressão daquilo a que o fascismo visa em todas as suas ramificações — o aniquilamento do eu individual e sua sujeição absoluta a

problemas morais para a compreensão da personalidade. Qualquer psicologia, inclusive a de Freud, que trate tais problemas à luz do princípio do prazer, deixa de entender um setor importante da personalidade e abandona o campo a doutrinas dogmáticas e não-empíricas de moralidade. A análise do amor a si próprio, do sacrifício masoquista e dos ideais, tal como é apresentada neste livro, propicia comparações para este campo da Psicologia e da Ética, que merecem mais investigações. (N. do T. — Ver, a propósito, do autor, *Análise do Homem*.)

um poder superior. É a perversão absoluta da vida. O verdadeiro sacrifício subentende um desejo intransigente de integridade espiritual; o sacrifício daqueles que perderam esta só disfarça sua bancarrota moral.

Há uma última objeção a ser confrontada: se os indivíduos puderam agir livremente na aceção de espontaneidade, se não desconhecerem autoridade alguma como superior a eles mesmos, o resultado inevitável não será a anarquia? Tanto quanto o nome anarquia representa egoísmo e destrutividade insensata, o fator determinante depende de como se compreendeu a natureza humana. Só podemos referir-nos ao que foi assinalado no capítulo que trata dos mecanismos de fuga: que o homem não é bom nem mau; que a vida tem uma tendência intrínseca para crescer, expandir-se e expressar potencialidade; que, se a vida for mutilada, o indivíduo ficará isolado e avassalado pela dúvida ou por uma sensação de solidão e impotência, sendo a seguir impelido para a destruição e pela sede de poder ou de submissão. Se assentarmos a liberdade humana como *liberdade para*; se o homem puder realizar seu ego de maneira plena e decidida, a causa fundamental para seus impulsos associativos terá desaparecido e só um indivíduo doente e anormal será perigoso. Esta liberdade nunca foi alcançada na História da humanidade, porém é um ideal a que esta se tem apegado ainda que às vezes se tenha manifestado por formas incompreensíveis e irracionais. Não há razão para a gente se espantar de os arquivos da História revelarem tanta crueldade e destruição. Se há algo para nos surpreender — e encorajar — creio que é o fato de a raça humana, a despeito de tudo o que tem sucedido com os homens, ter mantido — e com efeito desenvolvido — as qualidades de dignidade, coragem, decência e bondade que encontramos através da História e em inúmeros indivíduos de nossos dias.

Se por anarquia temos em mente que o indivíduo não reconhece nenhuma espécie de autoridade, a resposta pode ser encontrada naquilo que foi dito quanto à diferença entre a autoridade racional e a irracional. A autoridade racional — como ideal autêntico — representa as metas de crescimento e expansão do indivíduo. Por isso, em princípio nunca se opõe ao indivíduo e a seus objetivos reais, não os patológicos.

Ao longo deste livro, nossa tese tem sido a de que a liberdade tem um duplo significado para o homem moderno: a

de que ele se emancipou das autoridades tradicionais e tornou-se um "indivíduo", mas que ao mesmo tempo ficou isolado, impotente e convertido em um instrumento para fins estranhos a si mesmo, alienado de si e dos outros; além disso, que este estado mina seu ego, enfraquece-o e amedronta-o, tornando-o disposto para submeter-se a novos tipos de escravidão. A liberdade positiva, pelo contrário, é idêntica à plena realização das potencialidades do indivíduo, a par de sua capacidade para viver ativa e espontaneamente. A liberdade chegou a um ponto crítico em que, impulsionada pela lógica de seu próprio dinamismo, ameaça transformar-se em seu antônimo. O futuro da democracia depende da concretização do individualismo, que tem sido a meta ideológica do pensamento moderno desde o Renascimento. A crise cultural e política de nossos dias não se deve ao fato de haver individualismo excessivo, mas ao de aquilo que cremos ser individualismo se ter tornado um invólucro. A vitória da liberdade só será exequível se a democracia evoluir para uma sociedade em que o indivíduo, seu crescimento e sua felicidade sejam a meta e a finalidade da cultura, em que a vida não careça de nenhuma justificativa dada pelo sucesso ou qualquer outra coisa, em que o indivíduo não seja subordinado nem manipulado por qualquer força alheia a ele, quer seja o Estado ou a máquina econômica; por fim, uma sociedade em que a consciência e os ideais do homem não sejam a interiorização de exigências externas, mas sejam realmente dele e expressem os objetivos oriundos da peculiaridade de seu próprio ego. Estes objetivos não puderam ser totalmente concretizados em nenhum período anterior da História moderna; tiveram de permanecer como objetivos em grande parte ideológicos, porquanto faltava a base material para a formação do individualismo autêntico. O capitalismo criou esta condição indispensável. O problema da produção está resolvido — em princípio, pelo menos — e podemos entrever um futuro da abundância, em que a escassez econômica não mais imponha a porfia por privilégios econômicos. O problema com que hoje defrontamos é o da organização das forças sociais e econômicas, de modo que o homem — como membro da sociedade organizada — possa tornar-se o senhor destas forças e deixar de ser escravo delas.

Dei destaque ao aspecto psicológico da liberdade, porém também procurei denotar que o problema psicológico não pode ser separado da base material da existência humana, isto é,

da estrutura econômica, social e política da sociedade. Conclui-se, desta premissa, que a concretização da liberdade positiva e do individualismo também está entrelaçada com as mudanças econômicas e sociais que permitirão ao indivíduo emancipar-se em termos de realização de seu ego. Não é propósito deste livro abordar os problemas econômicos que fluem desta premissa ou proporcionar uma imagem de planos econômicos para o futuro. Não quero, porém, deixar nenhuma dúvida quanto à direção em que acredito estar a solução.

Inicialmente devo dizer isto: não podemos permitir-nos perder qualquer das conquistas fundamentais da democracia moderna — seja a de Governo representativo, isto é, Governo eleito pelo povo e responsável perante este, seja qualquer um dos direitos garantidos a todos os cidadãos pela Declaração de Direitos. Tampouco podemos transigir no mais novo princípio democrático, segundo o qual não se deve deixar ninguém à míngua, de que a sociedade é responsável por todos os seus membros, de que ninguém deve ser submetido pelo terror e perder seu brio humano com medo de ficar desempregado ou morrer de fome. Estas conquistas básicas não devem apenas ser conservadas: devem ser robustecidas e ampliadas.

A despeito de se ter logrado democracia até este ponto — embora longe de consumada — isto não é bastante. O progresso para a democracia consiste em acentuar a liberdade efetiva, a iniciativa e a espontaneidade do indivíduo, não só em certos assuntos privados e espirituais, mas acima de tudo na atividade fundamental da existência de todo homem — o seu trabalho.

Quais são as condições gerais para isso? O caráter irracional e improvisado da sociedade deve ser substituído por uma economia planificada que represente o esforço deliberado e conjugado da sociedade como um todo. Esta tem de conhecer a fundo o problema social tão racionalmente quanto dominou a Natureza. Uma condição para tanto é a eliminação do domínio secreto dos que, malgrado em número reduzido, detêm grande poder econômico sem qualquer responsabilidade perante aqueles cuja sorte depende de suas decisões. Podemos dar a esta nova ordem o nome de socialismo democrático, porém não é o nome o que importa; o que importa é estabelecermos um sistema econômico racional a serviço dos objetivos do povo. Hoje em dia, a vasta maioria do povo não só não exerce controle sobre o conjunto da maquinaria econômica,

como tem pouca possibilidade de criar iniciativa legítima e espontaneidade na tarefa específica em que se acha empenhada. Eles são "empregados" e deles nada mais se espera senão fazer o que lhes é determinado. Só uma economia planificada, em que toda a nação tenha dominado racionalmente as forças econômicas e sociais, pode o indivíduo partilhar das responsabilidades e usar inteligência criadora em seu trabalho. Tudo o que importa é que seja restituída ao indivíduo a oportunidade de agir autenticamente; que as suas finalidades e as da sociedade se tornem idênticas, não ideologicamente, mas na realidade, e que ele aplique ativamente seu esforço e sua razão ao trabalho que estiver fazendo, com algo por que se sinta responsável pelo fato de ter sentido a finalidade em termos de seus objetivos humanos. Devemos substituir a manipulação dos homens pela cooperação ativa e inteligente, e estender o princípio do Governo do povo, pelo povo e para o povo, da esfera política para a econômica.

A questão de saber se um sistema econômico e político beneficia a causa da liberdade humana não pode ser respondida em termos exclusivamente políticos e econômicos. O único critério para a concretização da liberdade é saber se o indivíduo participa ativamente ou não da determinação de sua vida e de sua sociedade, e isto não apenas através do ato formal de votar, porém em sua atividade diária, em seu trabalho e em suas relações com outras pessoas. A moderna democracia política, caso se restrinja à esfera puramente política, não pode contrabalançar suficientemente os resultados da insignificância econômica do indivíduo comum. Tampouco são suficientes, porém, concepções puramente econômicas, como a socialização dos meios de produção. Não me atenho aqui tanto ao emprego capcioso do nome socialismo, como foi aplicado — por motivos de oportunidade tática — no nacional-socialismo. Tenho em mente a Rússia, onde socialismo converteu-se em um nome enganador, pois que, embora tenha havido a socialização dos meios de produção, de fato uma poderosa burocracia manipula a vasta massa da população; isto, por força, impede o desenvolvimento da liberdade e do individualismo, ainda que o controle governamental possa ser eficaz no atendimento do interesse econômico da maioria do povo.*

* N. do T. — Ver, do autor, *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*.

Jamais como hoje se abusou tanto das palavras para ocultar a verdade. Traição dos aliados é chamada de apaziguamento, agressão militar é disfarçada como defesa contra ataques, a conquista de pequenas nações atende pelo nome de pacto de amizade, e a supressão brutal de uma população inteira é perpetrada em nome do nacional-socialismo. Os nomes democracia, liberdade e individualismo também tornaram-se vítimas desse abuso. Há um meio de definir o verdadeiro sentido da diferença entre democracia e fascismo. A democracia é um sistema que cria as condições econômicas, políticas e culturais para o pleno desenvolvimento do indivíduo. O fascismo é um sistema que, não importa sob que nome, subordina o indivíduo a finalidades extrínsecas e entibia o desenvolvimento da individualidade genuína.

Naturalmente, uma das maiores dificuldades para se instaurarem as condições de concretização da democracia jaz na centralização entre uma economia planificada e a cooperação ativa de cada indivíduo. Uma economia planificada com a amplitude de qualquer grande sistema industrial exige um grau acentuado de centralização e, como corolário, uma burocracia para gerir esta máquina centralizada. Por outro lado, o controle e a cooperação ativa de cada indivíduo e das menores unidades de todo o sistema impõem grande dose de descentralização. A menos que o planejamento a partir de cima seja mesclado com a participação ativa vinda de baixo e a menos que o fluxo da vida social corra continuamente de baixo para cima, uma economia planificada levará a uma nova manipulação das pessoas. Solucionar este problema de combinar a centralização com a descentralização constitui uma das principais missões da sociedade. Certamente, contudo, não é menos passível de solução do que os problemas técnicos que já resolvemos e que nos levaram a um controle quase completo da Natureza. Só poderá ser solucionado, entretanto, se reconhecermos nitidamente a necessidade de fazê-lo e se tivermos fé nas pessoas, em sua capacidade para cuidar de seus interesses reais como seres humanos.

De certa forma, é com o problema da iniciativa individual que uma vez mais defrontamos. A iniciativa individual foi um dos grandes estímulos, tanto no sistema econômico quanto no programa pessoal, no capitalismo liberal. Há duas restrições, todavia; ela só desenvolveu certas qualidades do homem, sua vontade e sua razão, ao mesmo tempo que o deixava,

quanto ao resto, à mercê dos objetivos econômicos. Foi um princípio que deu mais certo em uma fase altamente individualista e competitiva do capitalismo, em que havia espaço para um número infinito de unidades econômicas independentes. Hoje em dia esse espaço mingou; só um número escasso pode exercer a iniciativa individual. Se quisermos aplicar este princípio hoje em dia e ampliá-lo de modo que toda a personalidade se torne livre, isso só será viável tomando como base o esforço racional e conjugado de uma sociedade tomada como um todo, e por um grau de descentralização que possa garantir cooperação e controle reais, legítimos e ativos de parte das menores unidades do sistema.

Só se o homem dominar a sociedade e subordinar a maquinaria econômica aos fins da felicidade humana, participando ativamente, ele mesmo, do processo social, poderá superar o que agora o leva ao desespero — sua solidão e seu sentimento de impotência. Atualmente o homem não sofre tanto por causa da pobreza quanto pelo fato de ter-se tornado um dente de engrenagem de uma vasta máquina, um autômato, e de sua vida ter ficado vazia e perdido seu significado. A vitória sobre todas as espécies de sistemas autoritários somente será possível se a democracia não malabarizar em retirada, mas passar à ofensiva e dispuser-se a realizar aquilo que tem sido sua meta no espírito dos que lutaram pela liberdade no decurso destes últimos séculos. Ela só triunfará sobre as forças do niilismo se puder imbuir o povo numa fé que é a mais forte de que o espírito humano é capaz, a fé na vida e na verdade, tanto quanto na liberdade como realização ativa e espontânea do eu individual.

APÊNDICE

O Caráter e o Processo Social

A TRAVÉS deste livro tratamos da inter-relação dos fatores sócio-econômicos, psicológicos e ideológicos, analisando certos períodos históricos, como o da Reforma e a época contemporânea. Para os leitores que estiverem interessados nos problemas teóricos compreendidos em análises assim, procurarei discutir resumidamente, neste apêndice, a base teórica geral em que se fundamenta esta análise concreta.

Ao estudar as reações psicológicas de um grupo social, lidamos com a estrutura de caráter de seus membros, isto é, das pessoas como indivíduos; entretanto, nós estamos interessados não nas peculiaridades pelas quais elas diferem umas das outras, mas na parte da sua estrutura de caráter que é comum à maioria dos membros do grupo. Podemos chamar a isto o *caráter social*. Forçosamente, o caráter social é menos específico do que o caráter individual. Ao descrever este último, estamos nos havendo com o conjunto dos traços que, em sua configuração particular, formam a estrutura de caráter deste ou daquele indivíduo. O caráter social compreende uma seleção de traços, *o núcleo essencial da estrutura do caráter da maior parte dos membros de um grupo, que se formou como resultado das experiências básicas e estilo de vida comuns àquele grupo*. Conquanto sempre haja transviados com uma estrutura de caráter totalmente diversa, a estrutura de caráter da maioria dos membros do grupo compreende variações deste núcleo, ocasionadas pelos fatores acidentais do nascimento e da experiência vital na medida em que estes divergem de um indivíduo para outro. Se quisermos entender um indivíduo de forma mais completa, estes elementos serão da máxima im-

portância. Todavia, se quisermos entender como a energia humana é canalizada e como atua como força produtiva em uma dada ordem social, então o caráter social é que merece nossa maior atenção.

O conceito de caráter social é um conceito basilar para a compreensão do processo social. O caráter, na acepção dinâmica da psicologia analítica, é a forma específica por que a energia humana é modelada pela adaptação dinâmica das necessidades humanas ao estilo de vida particular de uma dada sociedade. O caráter, por sua vez, determina o pensamento, o sentimento e a atividade dos indivíduos. É difícil perceber isto no que toca a nossos pensamentos, porquanto todos somos inclinados a partilhar da convicção convencional de que o pensamento é um ato exclusivamente intelectual e independente da estrutura psicológica da personalidade. Não é o que se dá, contudo, e tanto menos o é quanto mais nossos pensamentos se referem a problemas éticos, filosóficos, políticos, psicológicos ou sociais, antes que à manipulação empírica de objetos concretos. Tais pensamentos, à parte dos elementos puramente lógicos implícitos do ato de pensar, são grandemente influenciados pela estrutura de personalidade da pessoa que os pensa. Isto é verdade no que se aplica à totalidade de uma doutrina ou de um sistema teórico, tanto quanto a um simples conceito, como amor, justiça, igualdade ou sacrifício. Cada um desses conceitos e cada doutrina tem uma matriz emocional e esta se acha implantada na estrutura de caráter do indivíduo.

Demos muitas elucidações a este respeito nos capítulos precedentes. Relativamente a doutrinas, procuramos expor as raízes emocionais do protestantismo primitivo e do autoritarismo moderno. No que se refere a conceitos isolados, mostramos que, para o caráter sadomasoquista, por exemplo, o amor significa dependência simbiótica, e não afirmação mútua e união baseada na igualdade; o sacrifício significa a subordinação absoluta do eu individual a algo superior, e não a reivindicação do eu mental e moral de cada um; a diferença quer dizer diferença de poder, e não a realização da individualidade baseada na igualdade; a justiça implica que todos devem receber o que merecem, e não que o indivíduo faz jus incondicionalmente à realização de seus direitos intrínsecos e inalienáveis; a coragem é a presteza para sujeitar-se e suportar sofrimentos, e não a afirmação suprema da individualidade contra a força. Apesar de duas pessoas de personalidades diferen-

tes usarem o mesmo nome quando falam de amor, por exemplo, o significado desse nome é inteiramente diverso segundo a sua estrutura de caráter. Em verdade, muita confusão intelectual poderia ser evitada por meio de uma correta análise psicológica do significado desses conceitos, já que uma tentativa de classificação unicamente lógica tem forçosamente de fracassar.

O fato de que as idéias têm uma matriz emocional é da máxima importância, pois é uma chave para a compreensão do espírito de uma cultura. Sociedades diferentes, ou diferentes classes dentro de uma sociedade, têm um caráter social específico, e, baseado neste, diferentes idéias se formam e tornam-se poderosas. Assim, por exemplo, as idéias de trabalho e sucesso, como principais objetivos da vida, tornaram-se poderosas e sedutoras para o homem moderno estribadas em sua solidão e em suas dúvidas; já a propaganda de esforço e lida incessantes para os índios *Pueblos* ou os camponeses mexicanos seria completamente inócua. Esta gente, tendo uma diferente estrutura de caráter, dificilmente entenderia o que quereria dizer uma pessoa que apresentasse esses objetivos, ainda que soubesse a língua desta. Da mesma forma, Hitler e a parte da população alemã que tem a mesma estrutura de caráter dêle acham sinceramente que quem quer que julgue que as guerras podem ser de todo abolidas é um rematado idiota ou um simples mentiroso. Na base de seu caráter social, a vida sem sofrimento e desgraça lhes é tão pouco compreensível quanto a liberdade e a igualdade.

Freqüentemente certos grupos aceitam idéias que, levando-se em conta as peculiaridades de seu caráter social, não se tocam nem de leve; essas idéias permanecem como um cabedal de convicções conscientes, porém as pessoas não agem de acordo com elas numa hora de crise. Um exemplo disto é patenteado pelo movimento trabalhista alemão na época da vitória do nazismo. A vasta maioria dos operários alemães, antes da ascensão de Hitler ao poder, votava no Partido Socialista ou Comunista e acreditava nas idéias destes partidos; isto é, o alcance destas idéias entre a classe operária era extremamente grande. O peso delas, contudo, não era proporcional a seu alcance. A investida nazista não foi enfrentada por adversários políticos, cuja maioria estava disposta a lutar por suas idéias. Muitos dos adeptos dos partidos esquerdistas, se bem que acreditassem nos seus programas partidários enquanto os partidos possuíam poder, prontamente se resignaram quan-

do chegou a hora da crise. Uma análise acurada da estrutura de caráter dos operários alemães pode revelar uma razão — certamente não a única — deste fenômeno. Grande número deles era de um tipo de personalidade que possui muitos traços do que nós descrevemos como sendo o caráter autoritário. Eles tinham respeito e anseio profundamente arraigados pela autoridade consagrada. O destaque dado pelo socialismo à independência individual face à autoridade, à solidariedade face ao insulamento individualista, não era o que muitos desses operários realmente queriam de acordo com sua estrutura de personalidade. O engano dos líderes radicais foi avaliar seu efetivo partidário só tomando como base o alcance que essas idéias tinham, esquecendo sua falta de peso.

Em contraste com este quadro, nossa análise das doutrinas protestantes e calvinistas mostrou que estas idéias foram forças poderosas dentro dos adeptos da nova religião, porque apelavam completamente para as necessidades e angústias presentes na estrutura do caráter das pessoas a quem foram dirigidas. Por outras palavras, as idéias podem tornar-se forças poderosas, mas só na medida em que sejam respostas a necessidades proeminentes em um dado caráter social.

Não só o pensamento e o sentimento são determinados pela estrutura do caráter do homem, mas também suas ações. Foi uma grande proeza de Freud haver demonstrado isto, ainda que seu quadro de referência teórico seja incorreto. As determinações da atividade pelas tendências dominantes da estrutura do caráter de uma pessoa são óbvias no caso de neuróticos. É fácil compreender que a compulsão para contar janelas de casas e número de pedras do calçamento é uma atividade implantada em certos anéis do caráter compulsivo; todavia, as ações de uma pessoa normal parecem ser determinadas exclusivamente por considerações racionais e pelas necessidades reais. Sem embargo, com os novos instrumentos de observação oferecidos pela Psicanálise, podemos reconhecer que o chamado comportamento racional é largamente determinado pela estrutura de caráter. Em nossa discussão do significado do trabalho para o homem moderno tratamos de um exemplo disto. Vimos que o desejo intenso de atividade incessante estava enraizado na solidão e na angústia. Esta compulsão para trabalhar diferia da atitude de outras culturas face ao trabalho, em que as pessoas só trabalhavam o necessário e não eram movidas por outras forças íntimas de sua estrutura de caráter.

Visto que todas as pessoas normais de hoje têm mais ou menos o mesmo ímpeto para trabalhar e, ainda mais, visto esta intensidade de trabalho ser necessária caso queiram viver, a gente facilmente deixa passar o componente irracional desse traço.

Temos agora de perguntar qual a função que o caráter desempenha para o indivíduo e para a sociedade. Quanto ao primeiro, a resposta não é difícil. Se o caráter de um indivíduo conforma-se aproximadamente com o caráter social, os impulsos dominantes de sua personalidade levam-no a fazer o que é necessário e conveniente nas condições sociais específicas de sua cultura. Assim, por exemplo, se ele tem um anelo apaixonado de economizar e uma aversão a gastar dinheiro com qualquer coisa de luxo, será muito ajudado por este anelo — supondo que seja um pequeno negociante que precise de economizar e ser parcimonioso, caso queira sobreviver. Além desta função econômica, os traços de caráter têm outra puramente psicológica, não menos importante. A pessoa para quem a poupança é um desejo que brota de sua personalidade consegue também uma profunda satisfação psicológica ao conseguir agir em conformidade com isso; isto é, ela não só se beneficia praticamente quando economiza, mas também se sente satisfeita psicologicamente. A gente pode-se convencer disso observando uma senhora da classe média inferior, por exemplo, fazendo compras no supermercado e que fica contente com uma economia de vinte centavos como outra pessoa de caráter diferente talvez ficasse com um prazer sensual. Esta satisfação psicológica ocorre não só quando a pessoa age de acordo com as exigências de sua estrutura de caráter, mas também quando lê ou ouve idéias que a atraem pela mesma razão. Para o caráter autoritário, uma ideologia que descreve a Natureza como uma força poderosa a que temos de nos submeter ou um discurso que se deleita em descrições sádicas de acontecimentos políticos exerce profunda atração e o ato de ler e ouvir produz satisfação psicológica. Resumindo: a função subjetiva do caráter para a pessoa normal é levá-la a agir de acordo com o que é necessário para ela sob um ponto de vista prático e, também, proporcionar-lhe satisfação psicológica através de sua atividade.

Se olharmos o caráter sob o ângulo de sua função no processo social, teremos de principiar pela afirmação que foi feita relativamente à sua função para o indivíduo: a de que ao ajustar-se às condições sociais o homem desenvolve os traços

que o fazem querer agir como tem de agir. Se o caráter da maioria das pessoas em uma dada sociedade — isto é, o caráter social — é assim ajustado às tarefas objetivas de que o indivíduo tem de desincumbir-se nessa sociedade, as energias das pessoas são modeladas de maneira que as convertam em forças produtivas indispensáveis ao funcionamento dessa sociedade. Tomemos mais uma vez o exemplo do trabalho. Nosso moderno sistema industrial impõe que a maior parte de nossa energia seja orientada para o trabalho. Caso as pessoas só trabalhassem por causa de necessidades externas, surgiria muito atrito entre o que deveriam e o que gostariam de fazer, reduzindo-lhes a eficiência. No entanto, pela adaptação dinâmica do caráter às exigências sociais, a energia humana em vez de provocar atrito é moldada de tais formas a transformar-se em um incentivo para agir segundo suas necessidades econômicas específicas. Assim, o homem moderno, ao invés de ter de ser obrigado a trabalhar tanto quanto o faz, é impelido pela compulsão interior para trabalhar que procuramos analisar em seu significado psicológico. Ou, em vez de obedecer a autoridades ostensivas, ele construiu uma autoridade interior — consciência ou dever — que age mais eficazmente para controlá-lo do que qualquer autoridade externa mais poderia fazer. Por outras palavras, *o caráter social interioriza necessidades externas* e deste modo aproveita a energia humana para as tarefas de um dado sistema econômico e social.

Conforme vimos, uma vez, que certas necessidades se tenham criado em uma estrutura de caráter, qualquer comportamento ajustado a elas é ao mesmo tempo satisfatório psicologicamente e prático sob o ponto de vista do sucesso material. Enquanto uma sociedade oferece ao indivíduo essas duas satisfações simultaneamente, temos uma situação em que as forças psicológicas cimentam a estrutura social. Mais cedo ou mais tarde, contudo, surge um hiato. A estrutura de caráter tradicional ainda existe ao surgirem novas condições econômicas, para as quais os traços de caráter tradicionais não mais são úteis. As pessoas tendem a agir de acordo com a sua estrutura de caráter, mas ou bem essas ações são verdadeiras desvantagens em seus empreendimentos econômicos ou então não há oportunidade suficiente para encontrarem posições que lhes permitam agir de acordo com sua "natureza". Um exemplo do que temos em mente é a estrutura de caráter das antigas classes médias, particularmente em países com uma rígida

estratificação de classe como a Alemanha. As virtudes da velha classe média — frugalidade, parcimônia, cautela, desconfiança — foram diminuindo de valor no mundo dos negócios modernos em comparação com novas virtudes, como a iniciativa, a disposição para assumir riscos, a agressividade etc. Mesmo quando essas virtudes ainda constituíam um dote — como no caso do pequeno negociante —, a amplitude das possibilidades para tais negócios foi tão reduzida que só uma minoria dos filhos dos membros da velha classe média podia “usar” seus traços de caráter com êxito, em seus empreendimentos econômicos. Enquanto sua educação os havia feito desenvolver traços de caráter que outrora estavam ajustados à situação social de uma classe, a evolução econômica andou mais depressa que a do caráter. Este hiato entre evolução econômica e psicológica deu lugar a uma situação em que as necessidades psíquicas não mais podiam ser atendidas pelas atividades econômicas costumeiras. Estas necessidades, contudo, existiam, e tinham de buscar a satisfação de outro modo. O anseio egoísta mesquinho para a vantagem de cada um, que caracterizara a velha classe média, foi mudado do plano individual para o da nação. Os impulsos sádicos, também, que haviam sido utilizados na batalha da competição particular foram em parte transferidos para o cenário político e social, e em parte intensificados pela frustração; depois, livres de quaisquer fatores restritivos, procuraram satisfação nos atos de perseguição política e na guerra. Assim misturadas com o ressentimento causado pelas características frustradas da situação geral, as forças psicológicas, ao invés de cimentarem a ordem social existente, converteram-se em dinamite a ser usada por grupos que quisessem destruir a tradicional estrutura política e econômica da sociedade democrática.

Não falamos no papel que o processo educacional desempenha relativamente à formação do caráter social; mas, em vista do fato de para muitos psicólogos os processos de treinamento da primeira infância e das técnicas educacionais empregadas no decurso do crescimento da criança parecerem ser a causa da formação de caráter, certas observações em torno deste ponto afiguraram-se justificadas. Em primeiro lugar devemos perguntar o que entendemos por educação. Se bem que a educação possa ser definida de várias maneiras, veremos a seguir uma idéia aproximada do modo por que a vemos sob o ponto de vista do processo social. A função social da educa-

ção é habilitar o indivíduo a atuar no papel que deverá caber-lhe mais tarde na sociedade; isto é, modelar-lhe o caráter de tal sorte que se aproxime do caráter social e que seus desejos coincidam com as necessidades de seu papel social. O sistema educacional de qualquer sociedade é prescrito por esta função; em consequência, não podemos explicar a estrutura da sociedade ou da personalidade de seus membros à luz do processo educacional, porém devemos antes explicar o sistema econômico e social de uma dada sociedade. Sem embargo, os métodos de educação possuem extrema relevância, já que são os mecanismos através dos quais o indivíduo é afeiçoado segundo a forma exigida. Eles podem ser considerados como o meio graças ao qual as exigências sociais são transformadas em atributos pessoais. Apesar das técnicas educacionais não serem a causa de um determinado tipo de caráter social, constituem um dos mecanismos por intermédio dos quais o caráter é formado. Neste sentido, o conhecimento e compreensão dos métodos educacionais é um elemento imprescindível à análise de uma sociedade ativa.

O que acabamos de dizer também é aplicável a um setor particular de todo o processo educacional: a *família*. Freud demonstrou que as primeiras experiências da criança têm influência decisiva na formação da estrutura de seu caráter. Se isto é fato, como podemos entender que a criança, que — pelo menos em nossa cultura — tem pouco contato com a vida da sociedade, seja modelada por esta? A resposta não está só em que os pais — sem contar certas variações individuais — aplicam os padrões educacionais da sociedade em que vivem, mas também que em suas respectivas personalidades eles representam o caráter social de sua sociedade ou classe. Transmitem ao filho o que podemos denominar de atmosfera psicológica ou espírito de uma sociedade, pelo simples fato de serem o que são — ou seja, representantes deste mesmo espírito. *A família pode ser assim considerada como o agente psicológico da sociedade.*

Tendo afirmado que o caráter social é talhado pelo estilo de vida de uma dada sociedade, desejo lembrar ao leitor o que foi dito no primeiro capítulo com relação ao problema da adaptação dinâmica. Embora o homem seja moldado pelas necessidades da estrutura econômica e social da sociedade, ele não é infinitamente adaptável. Não só existem certas necessidades fisiológicas que exigem imperiosamente sua satisfação, mas há,

ainda, certas qualidades psicológicas e inerentes ao homem, que têm de ser atendidas e que provocam certas reações caso sejam frustradas. Quais são estas qualidades? A mais importante parece ser a tendência para crescer, para desenvolver e realizar potencialidades que o homem formou através da História — como, por exemplo, a faculdade de pensamento criador e crítico e a de variar as experiências emocionais e sensoriais. Cada uma dessas potencialidades possui seu dinamismo próprio; uma vez que se tenha formado ao longo da marcha de evolução, tendem a manifestar-se. Esta tendência pode ser suprimida e tolhida, mas a cada supressão correspondem novas reações, especialmente no aparecimento de impulsos destruidores e simbióticos. Assemelha-se, igualmente, que esta tendência geral para crescer — que é o equivalente psicológico da tendência biológica idêntica — dá origem a tendências específicas, tais como o anseio de liberdade e o ódio à opressão, uma vez que a liberdade é a condição fundamental para qualquer crescimento. Ainda mais o anseio de liberdade pode ser reprimido, pode desaparecer da consciência do indivíduo, mas mesmo assim não cessa de existir como potencialidade, e indica sua sobrevivência através do ódio, consciente ou não, de que sempre é acompanhada essa repressão.

Também temos razões para imaginar que, como já foi dito antes, o anelo de justiça e verdade é uma tendência inerente à natureza humana, malgrado possa ser reprimida e pervertida como o anseio de liberdade. Essa hipótese leva-nos a um terreno teoricamente perigoso. Seria simples se pudéssemos recorrer a suposições religiosas e filosóficas, que explicam a existência de semelhantes tendências graças à crença do homem ter sido criado à semelhança de Deus ou à admissão de uma lei natural. Não podemos, entretanto, alicerçar nossa argumentação em explicações desse jaez. Em nossa opinião, a única maneira de explicar este anelo de justiça e verdade é a análise de toda a história do homem, social e individualmente. Constatamos, então, que para todos os que são impotentes a justiça e a verdade são as armas mais valiosas na luta por sua liberdade e crescimento. Pondo de parte o fato de a maioria da humanidade, ao longo da História, ter tido de defender-se contra grupos mais poderosos, que podiam oprimi-la e explorá-la, todo indivíduo atravessa em sua infância uma fase caracterizada pela impotência. Parece-nos que, nessa situação de impotência, traços como senso de justiça e de verdade se criam

e se tornam potencialidades comuns ao homem em geral. Chegamos, portanto, ao fato de que, *apesar do desenvolvimento do caráter ser talhado pelas condições básicas da vida e apesar de não haver uma natureza humana biologicamente fixada, esta natureza humana tem um dinamismo próprio que constitui um fator atuante na evolução do processo social.* Ainda que não estejamos em condições de enunciar claramente em termos psicológicos qual é a natureza exata deste dinamismo humano, temos de reconhecer sua existência. Ao procurar evitar os erros das concepções biológicas e metafísicas, cumpre-nos não sucumbir ante um erro igualmente grave, como é o de um relativismo sociológico, em que o homem não passa de um títere, dirigido pelos cordões das circunstâncias sociais. Os direitos inalienáveis do homem à liberdade e à felicidade fundam-se em qualidades humanas intrínsecas: sua ânsia de viver, expandir-se e expressar as potencialidades que nele se desenvolveram no decurso da evolução histórica.

A esta altura, podemos redefinir as diferenças mais essenciais entre a abordagem psicológica apresentada neste livro e a de Freud. O primeiro ponto de divergência foi tratado em minúcia no primeiro capítulo, de modo que basta mencioná-lo aqui ligeiramente: consideramos a natureza humana como sendo condicionada sobretudo historicamente, se bem que não amesquinchemos o significado dos fatores biológicos nem acreditamos que a questão possa ser corretamente equacionada opondo fatores culturais e biológicos. O princípio essencial de Freud é encarar o homem como uma entidade, um sistema fechado, dotado pela Natureza com certos impulsos fisiologicamente condicionados, e interpretar a formação de seu caráter como uma reação a satisfações desses impulsos — ao passo que, a nosso ver, a abordagem fundamental da personalidade humana consiste em compreender a relação do homem com o mundo, com os outros, com a Natureza e consigo mesmo. Cremos que o homem é *primordialmente* um ser social, e não, como Freud admite, *primordialmente* auto-suficiente e só secundariamente necessitando de outros para satisfazer suas necessidades instintivas. Neste sentido, julgamos que a Psicologia Individual é principalmente Psicologia Social, ou, nas palavras de Sullivan, a Psicologia das relações interpessoais; o problema crucial da Psicologia é o tipo especial de relacionamento do indivíduo com o mundo, não o da satisfação ou frustração de desejos instintivos isolados. O problema do que sucede aos desejos instintivos

do homem tem de ser entendido como parte do problema global de seu relacionamento com o mundo e não como o problema da personalidade humana. Por conseguinte, em nossa abordagem, as necessidades e os desejos que giram em torno das relações do indivíduo com os outros — tais como amor, ódio, ternura, simbiose — são os fenômenos psicológicos fundamentais, enquanto para Freud são apenas resultados secundários de frustrações ou satisfações de necessidades instintivas.

A disparidade entre a orientação biológica de Freud e a nossa orientação social tem especial realce para os problemas da caracterologia. Freud — e baseados nas conclusões dele, Abraham, Jones e outros* — presumiu que a criança sinta prazer nas chamadas zonas erógenas (boca e ânus) associado aos atos de alimentar e defecar, e que, seja devido a estímulo excessivo, a frustração ou a sensibilidade constitucionalmente exacerbada, estas zonas erógenas retêm seu caráter libidinoso nos anos posteriores, quando, com o correr do desenvolvimento normal, a zona genital deveria ter-se tornado de importância primordial. Admitiu que esta fixação no plano pré-genital leva a sublimações e a formações reativas que passam a fazer parte da estrutura de caráter. Assim, por exemplo, uma pessoa pode ter um impulso para guardar dinheiro ou outros objetos, *porque* sublimou o desejo inconsciente de reter as fezes. Outra pessoa pode esperar conseguir tudo de outrem e não como resultado de seu próprio esforço, *porque* é acionada por um desejo inconsciente de ser alimentada, que é sublimado no desejo de receber ajuda, conhecimentos etc.

As observações de Freud são de enorme importância, mas sua explicação foi errada. Ele viu acertadamente a natureza violenta e irracional destes traços do caráter "oral" e "anal". Viu, também, que esses desejos impregnam tôdas as esferas da personalidade — a vida sexual, emocional e intelectual do homem — e que matizam todas as suas atividades. Contudo, tomou erroneamente a relação causal entre as zonas erógenas e os traços de caráter como o inverso do que ela é de fato. O desejo de receber passivamente tudo o que se quer obter — amor, proteção, conhecimento, coisas materiais — de uma fonte alheia a si mesmo surge no caráter de uma criança como uma reação

* N. do T. — Karl Abraham e Ernst Jones, este último o maior biógrafo de Freud. Cf. K. Horney, *Novos Rumos na Psicanálise*.

a suas experiências com outras pessoas. Se ao longo dessas experiências o sentimento de sua própria força for enfraquecido pelo medo, se sua iniciativa e confiança em si mesmo forem paralisadas, se for gerada hostilidade e esta em seguida reprimida, e se, ao mesmo tempo, o pai ou a mãe conceder afeto ou cuidados desde que a criança se renda a ele, uma tal constelação leva a uma atitude em que ela desiste do domínio ativo e suas energias todas se orientam para uma fonte exterior de que a satisfação de todos os seus desejos acabará vindo. Esta atitude assume um aspecto assim veemente porque é a única maneira pela qual essa pessoa pode tentar realizar seus desejos. Quanto a essas pessoas freqüentemente terem sonhos ou fantasias de estarem sendo alimentadas, amamentadas, e assim por diante, deve-se ao fato de a boca se prestar mais do que qualquer outro órgão à manifestação desta atitude receptiva. A sensação oral, todavia, não é a causa desta atitude: é a expressão de uma atitude para com o mundo através da linguagem do corpo.

O mesmo subsiste no atinente à pessoa "anal", que por força de suas experiências pessoais é mais arredia das outras que a pessoa "oral", que em busca de segurança procura tornar-se um sistema autárquico, auto-suficiente, e considera o amor ou outra qualquer atitude centrífuga como uma ameaça àquela segurança. É verdade que em muitos casos estas atitudes formam-se de início com relação à alimentação ou à defecação, que na primeira infância constituem as principais atividades da criança e também o principal campo em que se exprimem o amor ou opressão por parte dos pais, e a cordialidade ou rebelião por parte da criança. Não obstante, o estímulo excessivo e a frustração ligados às zonas erógenas não levam, por si mesmos, à fixação dessas atitudes no caráter de uma pessoa; malgrado certas sensações prazerosas sejam experimentadas pela criança em associação com o ato de alimentar-se ou de defecar, estes prazeres não se revestem de importância no desenvolvimento do caráter, a menos que representem — no plano físico — atitudes arraigadas no conjunto da estrutura do caráter.

Para um bebê que tenha confiança no amor incondicional da mãe, a súbita interrupção da amamentação não terá quaisquer consequências graves para seu caráter; o bebê que sente falta de confiança no amor materno pode adquirir traços "orais", mesmo que o processo do aleitamento prosseguisse sem quaisquer perturbações especiais. As fantasias ou sensações físicas

de natureza "oral" ou "anal" que ocorram em anos posteriores não são relevantes por causa do prazer físico nelas implícito ou por causa de qualquer misteriosa sublimação desse prazer, mas somente por causa do tipo específico de relacionamento com o mundo que existe sob elas e que elas podem manifestar.

É unicamente segundo este ponto de vista que as conclusões caracterológicas de Freud podem tornar-se proveitosas para a Psicologia Social. Enquanto presumirmos, por exemplo, que o caráter anal, por ser típico da classe média inferior européia, é causado por certas experiências arcaicas ligadas à defecação, não teremos nenhum dado que nos permita compreender por que uma determinada classe deva ter um caráter social anal. Entretanto, se o compreendermos como uma forma de relacionamento com os outros enraizado na estrutura de caráter e decorrente da experiência com o mundo exterior, teremos uma chave para entender por que todo o estilo de vida da classe média inferior, sua tacanhice, seu isolamento e hostilidade, contribuiu para a formação deste gênero de estrutura de caráter.¹

O terceiro ponto importante de discrepância é intimamente ligado aos anteriores. Freud, baseado em sua orientação instintiva e também em uma profunda convicção da maldade da natureza humana, mostra-se inclinado a interpretar todos os motivos "ideais" do homem como a resultante de algo "mau"; um caso pertinente é sua explicação do senso de justiça como o produto da inveja primitiva que a criança tem de qualquer pessoa que possua mais coisas do que ela. Consoante assinalamos antes, cremos que ideais, como verdade, justiça e liberdade, apesar de serem amiúde meras frases ou racionalizações, podem tornar-se anseios legítimos, e que qualquer análise que não aborde estes anseios como fatores dinâmicos é ilusória. Estes ideais não possuem caráter metafísico, mas são implantados nas condições da vida humana e podem ser assim analisados. O

¹ F. Alexander tentou reexpressar as conclusões caracterológicas de Freud em termos que de algum modo se assemelham à nossa interpretação. (Cf. F. Alexander, "The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances", *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. XV, 1934.) Porém, embora suas opiniões constituam um adiantamento em relação às de Freud, ele não logrou desvencilhar-se de uma orientação fundamentalmente biológica nem reconhecer completamente as relações interpessoais como a base e a essência destes impulsos "pré-genitais".

receio de recair em conceitos metafísicos ou idealistas não deve estorvar tal análise. É missão da Psicologia, como ciência empírica, estudar a motivação por ideais tanto quanto os problemas morais a eles vinculados, e desse modo libertar nossas idéias sobre tais assuntos dos elementos não-empíricos e metafísicos que obscurecem os problemas com seu modo tradicional de tratá-los.

Finalmente, uma outra divergência deve ainda ser mencionada. Refere-se à diferenciação entre os fenômenos psicológicos de carência e os de abundância. O nível primitivo da existência humana é de carência. Há necessidades imperiosas que têm de ser satisfeitas antes de mais nada. Só quando o homem dispõe de tempo e energia após o atendimento das necessidades primárias, pode desenvolver-se a cultura e, com ela, os anelos que acompanham o fenômeno da abundância. Os atos livres (ou espontâneos) são sempre fenômenos de abundância. A psicologia de Freud é uma psicologia de carência. Ele define o prazer como a satisfação oriunda da remoção de tensão dolorosa. Os fenômenos da abundância, como o amor e a ternura, de fato não exercem qualquer papel em seu sistema. Ele não só omitiu tais fenômenos como também teve uma compreensão limitada do fenômeno a que dedicou tanta atenção: o sexo. Segundo toda a sua definição de prazer, Freud só viu no sexo o elemento de compulsão fisiológica e na satisfação sexual o alívio da tensão dolorosa. O impulso sexual como um fenômeno de abundância e o prazer sexual como uma alegria espontânea — cuja essência não é o alívio negador da tensão — não encontraram lugar em sua psicologia.

*

* *

Qual o princípio de interpretação que este livro aplicou à compreensão da base humana da cultura? Antes de responder a esta pergunta, talvez convenha recapitular as principais correntes de interpretação de que diverge a nossa.

1. A orientação "psicologista" que caracteriza o pensamento de Freud, segundo a qual os fenômenos culturais têm suas raízes em fatores psicológicos provenientes de impulsos instintivos, que, por sua vez, são influenciados pela sociedade graças a determinadas medidas de supressão. Adotando esta linha de interpretação, autores freudianos explicaram o capi-

talismo como o produto do erotismo anal e a formação do cristianismo primitivo como o resultado da ambivalência face à imagem do pai.²

2. A orientação "economista", conforme é apresentada na deturpação da interpretação marxista da História. De acordo com este modo de ver, os interesses econômicos, subjetivos são a causa dos fenômenos culturais, como a religião e as idéias políticas. Sob um tal ponto de vista pseudomarxista,³ poder-se-ia tentar explicar o protestantismo como não sendo nada mais do que a solução para certas necessidades econômicas da burguesia.

3. Por fim, há a posição "idealista", representada pela análise de Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* ("A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo").* Ele sustenta que idéias religiosas são responsáveis pelo desenvolvimento de uma nova forma de comportamento econômico e de um novo espírito de cultura, conquanto ressalte que este comportamento nunca é *exclusivamente* determinado por doutrinas religiosas.

Contrastando com essas explicações, nós admitimos que as ideologias e a cultura em geral estão radicadas no caráter social, que o próprio caráter social é modelado pelo estilo de existência de uma dada sociedade e que, a seu turno, os traços de caráter dominantes convertem-se em forças produtivas que modelam o processo social. No atinente ao espírito do

² Para um estudo mais completo deste método, cf. E. Fromm, *Zur Entstehung des Christendogmas*, Viena: Psychoanalytischer Verlag, 1931.

³ Chamo a este ponto de vista de pseudomarxista porque interpreta a teoria de Marx como significando que a História é condicionada por motivos econômicos em função do desejo de vantagens materiais, e não como Marx realmente queria dizer, em função das condições objetivas que podem provir de diferentes atitudes econômicas, de que o desejo intenso de proveitos materiais é apenas um. (Isso foi apontado no Capítulo I.) Um exame minucioso deste problema pode ser encontrado em E. Fromm, "Über Method und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. I, pp. 28 e ss. Cf., também, a discussão contida em Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, Princeton: Princeton University Press, 1939, Capítulo II.

* N. do T. — Ver Rumney e Maier, *Manual de Sociologia*, 6.ª ed., Rio, Zahar Editores, 1968.

protestantismo e do capitalismo, procurei evidenciar que o colapso da sociedade medieval ameaçou a classe média; que esta ameaça provocou uma sensação de isolamento impotente e de dúvida; que esta mudança psicológica foi responsável pelo fascínio das doutrinas de Lutero e Calvino; que estas doutrinas intensificaram e estabilizaram as mudanças caracterológicas, e que os traços caracterológicos assim criados tornaram-se, a seguir, forças produtivas para a formação do capitalismo, que, em si mesmo, resultou de mudanças políticas e econômicas.

Quanto ao fascismo, foi aplicado o mesmo princípio da explicação: a classe média inferior reagiu a certas mudanças econômicas, como o poder crescente dos monopólios e a inflação de pós-guerra, como uma acentuação de certos traços de caráter, quais sejam os anelos sádicos e masoquistas; a ideologia nazista atraiu e agravou estes traços, e os novos traços de caráter, então, tornaram-se forças eficazes para apoiar a expansão do imperialismo alemão. Em ambos os casos, vemos que quando uma certa classe é desafiada por novos rumos econômicos ela reage psicológica e ideologicamente à ameaça e que as mudanças psicológicas ocasionadas por esta reação estimulam o desenvolvimento de forças econômicas, mesmo quando estas contrariam os interesses econômicos daquela classe. Vemos que forças econômicas, psicológicas e ideológicas atuam no processo social desta forma: o homem reage à modificação das condições externas modificando-se a si mesmo, e estes fatores psicológicos, a seu turno, auxiliam a alterar o processo econômico social. As forças econômicas são eficazes, mas não devem ser encaradas como motivações psicológicas, e sim como condições objetivas; as forças psicológicas são eficazes, mas devem ser entendidas como sendo elas próprias condicionadas historicamente; as idéias são eficazes, mas devem ser interpretadas como oriundas do conjunto da estrutura de caráter dos membros de um grupo social. A despeito desta interdependência de forças econômicas, psicológicas e ideológicas, contudo, cada uma delas também possui certa independência. Isso é particularmente verídico quanto ao progresso econômico, que, dependendo de fatores objetivos, como as forças de produção naturais, a técnica e os fatores geográficos, se desenrola de acordo com suas próprias leis. Quanto às forças psicológicas, fizemos menção de que se dá o mesmo: elas são forjadas pelas condições externas da vida, mas também possuem dinamismo próprio, isto é, são a expressão de ne-

cessidades humanas, que, conquanto possam ter sua forma modificada, não podem ser extirpadas. Na esfera ideológica encontramos uma autonomia similar, implantada em leis lógicas e na tradição do corpo de conhecimentos adquiridos através da História.

Podemos redefinir o princípio em função do caráter social. O caráter social provém da adaptação dinâmica da natureza humana à estrutura da sociedade. As modificações das condições sociais dão margem a mudanças do caráter social, isto é, a novas necessidades e angústias. Estas novas necessidades fazem surgir novas idéias e, por assim dizer, tornam os homens suscetíveis a estas; estas novas idéias, por sua vez, tendem a estabilizar e a intensificar o novo caráter e a determinar as ações dos homens. Por outras palavras, as condições sociais influem nos fenômenos ideológicos por intermédio do caráter; o caráter, por outro lado, não é o resultado do ajustamento passivo às condições sociais, porém de um ajustamento dinâmico baseado em elementos que ou são biologicamente inerentes à natureza humana ou então se tornaram inerentes em consequência da evolução histórica.

the first of these was the discovery of gold in California in 1848. This discovery led to a great influx of people into California, and the state became one of the most populous in the Union. The second of these was the discovery of gold in Nevada in 1859. This discovery led to a great influx of people into Nevada, and the state became one of the most populous in the Union.

The third of these was the discovery of gold in Colorado in 1858. This discovery led to a great influx of people into Colorado, and the state became one of the most populous in the Union. The fourth of these was the discovery of gold in Idaho in 1860. This discovery led to a great influx of people into Idaho, and the state became one of the most populous in the Union. The fifth of these was the discovery of gold in Montana in 1862. This discovery led to a great influx of people into Montana, and the state became one of the most populous in the Union. The sixth of these was the discovery of gold in Wyoming in 1869. This discovery led to a great influx of people into Wyoming, and the state became one of the most populous in the Union. The seventh of these was the discovery of gold in Utah in 1871. This discovery led to a great influx of people into Utah, and the state became one of the most populous in the Union. The eighth of these was the discovery of gold in Arizona in 1873. This discovery led to a great influx of people into Arizona, and the state became one of the most populous in the Union. The ninth of these was the discovery of gold in New Mexico in 1875. This discovery led to a great influx of people into New Mexico, and the state became one of the most populous in the Union. The tenth of these was the discovery of gold in Texas in 1877. This discovery led to a great influx of people into Texas, and the state became one of the most populous in the Union.



Este livro foi impresso pela
artex gráficaes quano s/a.
Rod. Presidente Dutra, km 214
Fone: 913-1422 - Guarulhos

(continuação da 1ª aba)

ção da personalidade. É a esse complexo de sentimentos e atitudes que Fromm designa como *O Medo à Liberdade* — a mais grave das enfermidades de que padece o mundo contemporâneo.

Na sua radiografia de uma situação que é de confronto entre o que o homem pode ser, segundo a visão humanística, e as forças que o induzem ao cultivo dos instintos masoquistas, **Erich Fromm** não se restringe ao diagnóstico do nosso tempo. Mostra como na reconquista do sentido humanístico da vida está o caminho que nos afasta do *medo à liberdade*. Este livro é um ato de fé na grandeza inata do homem.

ZAHAR EDITORES

a cultura a serviço do progresso social
RIO DE JANEIRO

Outro livro de interesse

IDÉIAS SOBRE UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

2ª edição

HERBERT MARCUSE

A teoria crítica da sociedade tem sido o núcleo central do pensamento filosófico-político de MARCUSE: a evolução do seu pensamento passou a ser colocada em posição de equivalência com as suas vocações libertárias e com as suas convicções marcadamente ideológicas. Sua crítica das realidades sociais, desde o início de sua carreira de pensador e de analista social, traz uma fundamentação filosófica primordial, mas liga-se invariavelmente à prática política.

MARCUSE, por estas características de singularidade técnica e profissional, veicula um pensamento eminentemente polêmico: não explica, apenas, a realidade social que lhe toma a atenção, mas penetra-a e julga-a em função de categorias e de premissas sociais vigentes. As categorias fundamentais de teoria e de prática são incansavelmente mostradas, tanto nos escritos iniciais como nos escritos atuais de MARCUSE, como funções simultâneas na apreensão objetiva do real: a prática não se situa tão-somente no final da teoria, mas apresenta-se com imediata necessidade também no seu começo. Esta frase, com que MARCUSE definiu a filosofia social de MARX, ajusta-se perfeitamente à sua própria posição filosófica.

Um quadro de impressionante rigor metodológico e de penetração analítica, esse livro é um dos mais representativos de MARCUSE, verdadeira trajetória de sua inteligência, uma visão da vida ocidental neste meio século — painel ideológico de intuições agudas e de senso profético, marca de todo reformador convicto.



ZAHAR EDITORES

a cultura a serviço do progresso social